00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 3

Conocimientos de la Naturaleza 2

el agua y los pueblos indígenas

UNESCO – LINKS

Este libro debe citarse como se indica a continuación:
UNESCO, 2007, *El Agua y los Pueblos Indígenas.*
Editado por R. Boelens, M. Chiba, D. Nakashima y V. Retana. Conocimientos de la Naturaleza 2, UNESCO: París, 208 p.

Co-editores

Rutgerd Boelens Coordinador, Programa de Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos (Water Law and Indigenous Rights Programme, WALIR), Universidad de Wageningen *(Nieuwe Kanaal 11, 6709 PA, Wageningen, the Netherlands)*
Moe Chiba Sistemas de Conocimiento Locales e Indígenas (Local and Indigenous Knowledge Systems, LINKS), UNESCO
Douglas Nakashima Líder, Sistemas de Conocimiento Locales e Indígenas (Local and Indigenous Knowledge Systems, LINKS), UNESCO
Vanessa Retana Sistemas de Conocimiento Locales e Indígenas (Local and Indigenous Knowledge Systems, LINKS), UNESCO

Revisora del español

Lucía Durañona

Traductora

Naoko Mori

Gráficos y diseño de portada

Stéphane Rébillon www.stephanerebillon.com

Reconocimientos

Ken-ichi Abe (Japan Centre for Area Studies)
Teresa Callihoo
Samuel Dubois
Mailin Fauchon (Secretariado del Tercer Foro Mundial del Agua)
Noriko Iizuka y su equipo (Japan Centre for Area Studies, Osaka, Japón)
Melisande Middleton
Ouri Scott

Central America Global Water Partnership
Centre for Research on Life and Environment (CRLE) (Estados Unidos de América)
Fundación Solón (Bolivia)
Japanese Funds-in-Trust for the Promotion of International Cooperation and Mutual Understanding
Ministerio de Relaciones Exteriores del Reino de los Países Bajos
Tebtebba Foundation (Filipinas)
Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL)
Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos (WALIR)

Impreso en 2007 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO),
7 place de Fontenoy, 73752 Paris 07 SP, France

Esta publicación comprende una actualización sustantiva, en muchos de sus artículos, del libro *Water and Indigenous Peoples* (UNESCO, 2006), originalmente publicado en inglés y disponible en http://www.unesco.org/links

Las denominaciones que se emplean en esta publicación y la presentación de los datos que en ella figuran no suponen por parte de la UNESCO la adopción de postura alguna en lo que se refiere al estatuto jurídico de los países, territorios, ciudades o zonas, o de sus autoridades, ni en cuanto a sus fronteras o límites.
Los autores son responsables por la escogencia y presentación de los hechos contenidos en este texto así como por las ideas y opiniones expresadas en esta publicación, las cuales no representan, necesariamente, el punto de vista de la UNESCO y no obligan de ninguna forma a la Organización.

El Programa de Sistemas de Conocimiento Locales e Indígenas (Local and Indigenous Knowledge Systems, LINKS) fue lanzado por la UNESCO en el año 2002. Sitio web: www.unesco.org/links

Programa Hidrológico Internacional. Sitio web: www.unesco.org/water/ihp

Para mayor información, por favor contactar a:
Douglas Nakashima UNESCO-LINKS
1, rue Miollis – 75732 Paris Cedex 15 – Francia
Correo electrónico: d.nakashima@unesco.org

(SC-2007/WS/32)

el agua y los pueblos indígenas

Prólogo

Al adoptar la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO en 2001, la comunidad internacional ha demostrado su compromiso en reconocer la *"contribución del conocimiento tradicional, en particular sobre la protección del medio ambiente y la gestión de los recursos naturales y promover sinergias entre la ciencia moderna y el conocimiento local"* (Plan de Acción de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO para. 14). Esta responsabilidad se ha visto reforzada con la reciente entrada en vigencia de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO. La Convención reconoce en su preámbulo *"la importancia de los conocimientos tradicionales como fuente de riqueza inmaterial y material, en particular los sistemas de conocimiento de los pueblos autóctonos y su contribución positiva al desarrollo sostenible, así como la necesidad de garantizar su protección y promoción de manera adecuada."*

A pesar de estos avances, existe un gran vacío entre las políticas internacionales y las prácticas locales en el campo de los recursos hídricos. Los pueblos indígenas de todos los rincones del mundo continúan luchando para que se les reconozcan sus propias visiones del agua, tanto a nivel local, nacional y regional como en los foros internacionales. A menudo sus voces permanecen acalladas por un discurso dominante basado en la concepción, aún apoyada por muchos, del agua como una simple mercadería.

Esta publicación trae algunas de esas voces indígenas a primer plano. Se incluyen textos de algunos de las críticas indígenas más incisivas que intervienen en los actuales debates internacionales sobre el acceso, uso y gestión del agua, así como las expresiones del conocimiento indígena y visiones interdisciplinarias con una perspectiva de proponer soluciones para la crisis mundial del agua. También se beneficia de los aportes de numerosos expertos que comparten sus conocimientos y experiencias en las áreas de la antropología, las ciencias políticas y el derecho.

El Agua y los Pueblos Indígenas es el segundo volumen de la serie *Conocimientos de la Naturaleza* del Programa Sistemas de Conocimiento Locales e Indígenas (*Local and Indigenous Knowledge Systems,* LINKS) de la UNESCO. Este esfuerzo intersectorial, que abarca los Sectores de la Cultura, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales y Humanas, Educación, Comunicación e Información de la UNESCO, aspira trabajar con quienes poseen los conocimientos locales para que se reconozcan sus propias gestiones en torno al ambiente natural y para fortalecer sus contribuciones tendientes hacia una política más equitativa con respecto a los recursos naturales.

Este volumen está basado en trabajos presentados durante las sesiones oficiales sobre el agua y los pueblos indígenas, con ocasión del Tercer Foro Mundial del Agua de Kyoto en 2003, con contribuciones adicionales del Segundo Foro Mundial del Agua de La Haya en 2000. En esta versión revisada en español, los artículos han sido actualizados para reflejar los resultados del Cuarto Foro Mundial (México, 2006) y otros desarrollos legales y políticos de importancia.

La sesión oficial sobre los pueblos indígenas en el Segundo Foro Mundial del Agua fue convocada por el Programa LINKS de la UNESCO. En el Tercer Foro Mundial del Agua, bajo el tema general del Agua y Diversidad Cultural, el Programa UNESCO-LINKS coordinó dos sesiones oficiales sobre los pueblos indígenas en un esfuerzo conjunto con la Asociación Mundial del Agua-América Central (Costa Rica), el Centro por el Respeto a la Vida y el Medio Ambiente (CRLE, EE.UU.), la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL), la Fundación Solón (Bolivia), la Fundación Tebtebba (Filipinas) y el Programa WALIR (coordinado por la Universidad de Wageningen de los Países Bajos y CEPAL). Además de las sesiones oficiales, los indígenas participantes en el Tercer y Cuarto Foro Mundial del Agua organizaron reuniones que convocaron a un amplio rango de participantes.

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 7

Mantuvieron reuniones preparatorias y presentaron un mensaje colectivo a los tomadores de decisiones, consistente en la Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua y la Declaración del Foro Paralelo de los Pueblos Indígenas del Cuarto Foro Mundial sobre el Agua. Ambas se presentan en los anexos de esta publicación.

UNESCO agradece cordialmente a los participantes indígenas, así como a sus defensores y expertos en el tema de los Foros Mundiales que hicieron posible, gracias a sus contribuciones, esta publicación. El Ministerio de Asuntos Exteriores de los Países Bajos, al Gobierno del Japón y a la Secretaría del Segundo y Tercer Foro Mundial del Agua han apoyado generosamente a los participantes en las sesiones sobre los pueblos indígenas y el agua. Rutgerd Boelens de la Universidad de Wageningen merece un especial reconocimiento por la coordinación de las principales contribuciones en este volumen para el Programa WALIR (Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos), por sus valiosos esfuerzos en las sesiones de Kyoto y por sus consejos como co-editor.

El respeto por la diversidad cultural hace que aprendamos constantemente de los demás para revisar nuestros propios paradigmas con humildad y objetividad. Esperamos que esta publicación contribuya al pensamiento sobre el pluralismo cultural y enriquezca el debate actual sobre este tema, así como sobre la buena gobernabilidad y el desarrollo sostenible.

Françoise RIVIERE,
Directora General Adjunta
para Cultura, UNESCO

Walter ERDELEN,
Director General Adjunto
de Ciencias Naturales, UNESCO

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 8

índice

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 9

Presentación

Douglas Nakashima y Moe Chiba
Introducción 12
Jeannette Armstrong
El Agua es Siwlkw 18

Sección 1. La Lucha por el Reconocimiento

Evo Morales
Mensaje en Representación de los Pueblos Indígenas en el Tercer Foro Mundial del Agua 22
Victoria Tauli-Corpuz
Los Pueblos Indígenas y los Debates Internacionales sobre el Agua: Reflexiones y Desafíos 24
Pablo Solón
Diversidad Cultural y Privatización del Agua 38
Leonidas Iza
El Agua es de Todos y es de Nadie 42
Rutgerd Boelens
Aguas Locales, Políticas Culturales y Leyes Universales: La Gestión Hídrica Indígena Frente a la Legislación Nacional y las "Políticas de la Participación" 48

Sección 2. Visiones del Mundo y Gestión del Agua

Eleanor P. Dictaan Bang-Oa
Manejo Tradicional del Agua: Los Kankanaeys de Besao, Provincia de Mountain, Filipinas 68
Debabrata Roy Laifungam y Anna Pinto
Sanãmahi – Pãkhangba: Los Meitei y el Agua, Una Relación de Vida 80
Corinne Wacker
El Flujo del Agua y la Continuidad de la Cultura: Imágenes del Agua en el Paisaje y Rituales en un Oasis en el Desierto de la Montaña en Ladakh (Himalayas de la India) 88
Tshepo Khumbane
"Nos Concierne a Todos": El Movimiento Agua para los Alimentos en las Áreas Rurales de Sudáfrica 104
Joram/Useb
Historia del Acceso a los Recursos Hídricos en el Sur del Kalahari: Perspectivas de los San acerca de la Función de la Tecnología Moderna en la Desposesión y la Pobreza 110
Nigel Crawhall
! haa – *Agua: Reflexiones sobre el Agua en el Sur del Kalahari* 112
Santos Augusto Norato
Los Guardianes del Árbol y el Agua: E Chajinel Rech Le Che´ Ruk Le Ja´ 116
David Groenfeldt
Explotación de los Recursos Hídricos y Valores Espirituales en las Sociedades Occidentales e Indígenas 118

Sección 3. Derechos Relativos al Agua y Legislación Nacional

Rocío Renee Bustamante
Lo Plurinacional, Multi e Inter-cultural en el Proceso de las Reformas Legales en Bolivia 130
Armando Guevara-Gil
La Legislación Oficial de Aguas Frente a los Derechos Indígenas y Campesinos en el Perú 144
WALIR
Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos 168
Francisco Peña
Pueblos Indígenas y Manejo de Recursos Hídricos en México 170
Paulina Palacios
Entre la Costumbre y la Realización del Pluralismo Jurídico: Construcción de Normas Positivas para la Realización del Derecho Consuetudinario en el Acceso y Control del Agua en Ecuador 182

Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua 200

Declaración Tlatokan Atlahuak: Declaración del Foro Paralelo de los Pueblos Indígenas del IV Foro Mundial sobre el Agua 206

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 10

presentación

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 12

Introducción

Douglas Nakashima y Moe Chiba
Programa *Sistemas de Conocimiento Locales e Indígenas, UNESCO*

Los esfuerzos actuales por reunir apoyo internacional con miras al desarrollo sostenible, tales como los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) o los Foros Mundiales del Agua, han dejado al margen a los pueblos indígenas. Ya en el Segundo Foro Mundial del Agua realizado en La Haya en el año 2000, el informe de la sesión El Agua y las Poblaciones Indígenas organizada por la UNESCO, concluía:

(…) Claramente, las poblaciones y tribus indígenas, sus sistemas de valores, conocimientos y prácticas únicas han sido ignoradas en los procesos de visión de los recursos del agua. (…) urge revertir este desequilibrio a favor del pensamiento dominante mediante la integración activa de mujeres y hombres indígenas en las fases venideras, empezando con el marco para la acción. Informe de la Conferencia, Política de Recursos Hídricos 3 (2001), S49-S51.

Tres años más tarde en el Tercer Foro Mundial del Agua realizado en Kyoto en 2003, no se percibía un gran cambio. Y esta situación prevalece hoy en día, más de un año después del Cuarto Foro Mundial del Agua, celebrado en México en el año 2006. En el marco de la Cuarta Sesión del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU realizada en Nueva York en mayo de 2005, se llegó a una conclusión similar con relación a los ODM, destacando las grandes dificultades de los ODM, así como de sus metas e indicadores, como referencia para abordar las necesidades y aspiraciones de los pueblos indígenas. Las dificultades son múltiples y actúan en diferentes niveles.

Este escenario desalentador persiste a pesar de la vasta disponibilidad de datos que ubican a los pueblos indígenas entre los más empobrecidos del mundo. De hecho, el Grupo de Apoyo Inter-Institucional sobre Cuestiones Indígenas observó que tales poblaciones "figuran en la posición más desfavorecida de acuerdo con casi la totalidad de los indicadores sociales" (IASG 2005).

Sin embargo, el ODM 1 es "Erradicar la pobreza extrema y el hambre", mientras que la Meta para el Objetivo 7 es "Reducir a la mitad, hacia 2015, el porcentaje de personas que carecen de acceso al agua potable". La ausencia de los pueblos indígenas en estos procesos de desarrollo global posee dos desventajas. Una es que estas poblaciones corren el riesgo de ser dejadas por el camino a pesar de sus necesidades reales de contar con medios de vida más seguros y sostenibles. La otra, de mayor envergadura, es que el empobrecimiento y las privaciones de los pueblos indígenas podrían de hecho verse exacerbados por este impulso mundial para cumplir los ODM. En respuesta a las presiones internacionales, los gobiernos podrían aumentar la explotación de tierras y territorios indígenas, agudizando así la expropiación de los recursos naturales con los que los pueblos indígenas cuentan para intentar satisfacer sus necesidades básicas. Los proyectos de desarrollo hidroeléctrico a gran escala, por ejemplo, se conciben en tierras indígenas por considerarse terrenos sub-poblados, sub-utilizados o incluso "zonas de baldío". En forma similar, las fuentes de agua de las comunidades indígenas, que sustentan sus múltiples usos y estrategias de supervivencia, les son arrebatadas con frecuencia para el suministro de agua potable a poblaciones urbanas y metrópolis. De esta forma, los esfuerzos por alcanzar los ODM por vías equivocadas podrían de hecho empeorar las condiciones de los pueblos indígenas, aunque los indicadores de bienestar nacional hayan mejorado.

Por lo tanto, existe la real necesidad de involucrar a los pueblos indígenas directamente en los procesos de desarrollo, ya sea a nivel local, nacional o global. Esta publicación en español de "Water and Indigenous Peoples" (UNESCO, 2006) constituye un esfuerzo por extender el debate a audiencias hispanohablantes, iniciativa que ha también implicado la revisión y actualización sustantiva de varios de sus artículos. "El Agua y los Pueblos Indígenas" llama al escrutinio de los esfuerzos de desarrollo internacionales para que se incluyan integralmente los conocimientos,

valores, políticas de tenencia de tierras, manejo de costumbres, acuerdos sociales y derechos de los pueblos indígenas con relación al agua. Las contribuciones en esta publicación abarcan una amplia gama de enfoques y temas, que van desde visiones "globales" hasta "luchas por hacer valer los derechos".

Jane Armstrong, autora y artista de la Nación Okanagan del oeste del Canadá, inicia este volumen con el poema "El agua es *Siwlkw". Siwlkw* es un término usado en Okanagan que significa cura, la más elevada y mejor forma de cura. Tal como lo declara Janet al presentar este poema: "El agua constituye un elemento básico de la vida, y por lo tanto es tan sagrado como la vida misma. Todos somos iguales con relación a ella. La vida es de todos. El agua es de todos. Todos somos agua".

Evo Morales, Presidente de Bolivia, abre la primera sección de esta publicación, "La Lucha por el Reconocimiento", con una poderosa declaración que apunta a la médula de la cuestión del agua para numerosos pueblos indígenas. El debate mundial sobre el agua ha sido arrasado por un modelo homogeneizador que promueve la privatización del agua y su libre comercio. Se ha reprimido otras visiones del agua – su valor espiritual, su significado social, el acceso consuetudinario. Los pueblos indígenas y los pobres, a pesar de su numerosidad y sus necesidades, han sido nuevamente dejados por el camino.

Victoria Tauli-Corpuz, Presidenta del Foro Permanente de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas, aboga por un enfoque del agua basado en los derechos humanos. Tauli-Corpuz hace notar que el énfasis permanente en el suministro y la gestión del agua con base en los beneficios económicos durante el Segundo, Tercer y Cuarto Foros Mundiales del Agua, entra en conflicto con el creciente reconocimiento internacional de los pueblos indígenas y sus derechos. Indudablemente, la noción dualista de ser "pública o privada" que prevalece en numerosos debates sobre el acceso al agua, resulta inadecuada y simplista a la luz de la diversidad de modalidades de manejo del agua por los indígenas.

Según Pablo Solón, sociólogo, defensor del agua para los pueblos indígenas y Embajador Plenipotenciario para Temas de Integración del gobierno de Bolivia, los sistemas indígenas satisfacen las necesidades del agua mediante acuerdos sociales a escala comunitaria, enraizados en el respeto por la interdependencia entre el hombre y la naturaleza. No se trata de si son públicos o privados, sino que resultan extraños ante la visión eurocéntrica preponderante y merecen ser considerados por sí mismos.

El análisis continúa con Leonidas Iza, líder kichwa de la provincia de Cotopaxi, ex-diputado por la provincia al Congreso Nacional, y ex-presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, quien contrasta las nociones dinámicas, humanistas y espirituales del agua que poseen los pueblos andinos de América del Sur, con la postura estrechamente económica expuesta en la Visión Mundial del Agua. La propuesta para la "solución" de la crisis mundial que impulsa este último documento desconoce las necesidades reales y las aspiraciones de las comunidades autóctonas y rurales de los Andes, poniendo en riesgo su bienestar económico, social y cultural.

En esta primera sección, Rutgerd Boelens, investigador de la Universidad de Wageningen de los Países Bajos y coordinador internacional del Programa sobre Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos (*Water Law and Indigenous Rights,* WALIR), aborda acertadamente un análisis sobre la forma en que las políticas consideradas como promotoras de la inclusión de hecho pueden agudizar la exclusión. Las comunidades indígenas y campesinas podrían llegar a ser las principales proveedoras de alimentos para los países andinos, pero no obstante, son las últimas en beneficiarse de las políticas contemporáneas de desarrollo de los recursos hídricos. Esto es doblemente irónico si se tiene en cuenta el discurso actual sobre inclusión, igualdad y gestión participativa. Pero, tal como Boelens revela, el discurso sobre igualdad poco tiene que ver con equidad y es profundamente reacio a mantener la diversidad. Seguidor de Fanon, pone en evidencia cómo la ideología occidental de la igual-

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 14

dad constituye un pobre vehículo de la superioridad e impone una asimilación en nombre del avance y la igualdad. Los argumentos y resultados no difieren de aquellos de los científicos, cuyos reclamos de superioridad cognitiva son utilizados para justificar su hegemonía sobre otros sistemas de conocimiento. Estos argumentos resuenan también en el discurso de los economistas neoliberales, para quienes las economías de libre mercado continúan siendo el único instrumento viable para la erradicación de la pobreza.

La segunda sección del libro titulada "Visiones del Mundo y Gestión del Agua" presenta una serie de estudios de caso que señalan un abierto contraste con el discurso convencional de las organizaciones internacionales, los gobiernos y el sector privado. Para los pueblos indígenas, un manejo adecuado del agua no es únicamente un tema económico, sino que es principalmente y ante todo una cuestión espiritual y social. Inspirada en el ejemplo de su propio pueblo, los kankanaeys de Besao, en Filipinas, Eleanor P. Dictaan Bang-Oa describe cómo el agua es responsabilidad de todos los miembros de la sociedad, quienes la asumen individual y colectivamente. Esto incluye mostrar respeto a los espíritus *nakinbaey* que habitan en las fuentes de aguas y asegurar su suministro permanente. Los asuntos relacionados con la muerte humana o animal deben mantenerse alejados de las fuentes de aguas, así como también los animales de pastoreo como el búfalo de agua, cuyo aliento y excremento se consideran particularmente dañinos para el recurso. Reconociendo la relación entre el bosque y el agua, los iBesao respetan también las normas y disposiciones que rigen la utilización y la regeneración de tierras forestadas. Finalmente, Bang-Oa describe el complejo sistema del manejo del agua en sí mismo, demostrando que el agua es un verdadero recurso comunitario con derechos y responsabilidades complejas que aseguran su flujo continuo y distribución equitativa.

Al titular su trabajo en honor a dos diosas ancestrales de los pueblos meitei de Manipur al noreste de la India, Roy Laifungbam y Anna Pinto destacan el papel central del agua y su utilización mediante un ingenioso sistema de canales, diques y reservorios, en la emergente nación meitei. El manejo de los recursos hídricos en el Valle Imphal fue mucho más que una hazaña de la ingeniería. Los humedales y las vías navegables que fueron creados se tornaron canales de intercambio y comunicación entre clanes y tribus, y también entre la dimensión humana y espiritual. Con la desaparición de este sistema, debido a la abolición del sistema de trabajo que lo mantenía, el paisaje se encuentra hoy bajo amenaza de las crecientes presiones demográficas y el reclamo de tierras con el objetivo de expandir las ciudades.

Corinne Wacker describe las diversas formas en que el agua se abre camino entre el paisaje, la vida ritual y la existencia cotidiana de los pueblos en Tagmachig, un oasis en la remota montaña de la región de Ladakh, en los Himalayas de la India. En su cosmología, que combina influencias de las lejanas tradiciones culturales de Irán, India, el Tíbet y Mongolia, las fuerzas espirituales del agua adoptan múltiples formas: símbolos que aparecen en las profundidades del claro lago glaciar, arbustos y árboles que afloran en las fuentes del pueblo, lagartos que emergen de las profundidades de la tierra luego de la hibernación y el oscuro y salvaje río Indus, con su indómito curso por encima y por debajo del perímetro del pueblo. Como testimonio de la intimidad de su relación con el agua, los aldeanos de Tagmachig declaran que una actitud correcta y la continuidad del trabajo en el campo, es la forma de asegurar un curso de agua continuo desde su fuente desértica, que les permita irrigar sus cultivos y crear el oasis del cual dependen sus vidas.

Tshepo Kumbane reclama la autonomía de las comunidades rurales que en el pasado fueron capaces de asegurar gran parte de su alimento y agua a partir de la tierra. Sin embargo, bajo el régimen del apartheid, las comunidades de Sudáfrica fueron expropiadas. Los pueblos fueron desplazados de sus asentamientos originales, provocando dependencia y angustia. El Movimiento Agua para los Alimentos (*Water for Food Movement*) tiene por objetivo romper este ciclo de apatía e impotencia, brindando a las per-

sonas la capacidad de valorarse por sí mismas, así como de fomentar las potencialidades de la tierra y el agua necesarias para sus cultivos.

Joram/Useb de la comunidad Hai//om de Namibia ofrece una perspectiva muy diferente sobre la dinámica del agua y el territorio. Para los san, pueblos cazadores y recolectores del sur de África, fue la falta de agua en el desierto del Kalahari lo que los ayudó a defender su territorio de las incursiones de aquellos que no poseían el conocimiento necesario para buscar agua y sobrevivir. No obstante, cuando la tecnología de perforación puso el agua fácilmente a disposición a través del uso de los acuíferos subterráneos, los criadores de ganado privatizaron los pozos de agua privando en su totalidad a los san de sus tierras. Nigel Crawhall nos describe ampliamente estos hechos históricos basados en el estudio realizado por el Instituto San de Sudáfrica con Khomani San. En el cierre, con una nota positiva, se describe el exitoso reclamo de los san por las tierras al sur del Kalahari y el gradual retorno a sus tierras tanto de los ancianos como de los jóvenes.

Santos Augusto Norato de la comunidad Totonicapán del oeste de Guatemala nos ofrece una visión general de las organizaciones de la comunidad maya, que guían el uso y la protección del bosque y los recursos hídricos. Mediante comités del agua, las comunidades definen y hacen valer derechos y obligaciones asociadas con la utilización del agua. Asimismo, coordinan el trabajo colectivo y desarrollan estrategias para enfrentar los problemas que surgen del crecimiento de la población, el avance de la frontera agrícola y las presiones crecientes sobre los recursos naturales desde las empresas transnacionales.

Cerrando la sección "Visiones Mundiales y Gestión del Agua", David Groenfeldt presenta un ensayo que llama a la reflexión sobre los valores espirituales en las sociedades occidentales e indígenas. Destaca que los debates principales sobre el agua confrontan aquellos que conciben al agua como un bien económico contra quienes luchan para que se la reconozca como un bien de la comunidad o un derecho humano. En general, las perspectivas espirituales excepcionalmente son consideradas seriamente. Si bien no es poco común que las ONG ambientalistas de Occidente dejen de lado la racionalidad a favor de un discurso de cruzada, tal fervor se reserva a las especies emblemáticas como las ballenas, a los lugares míticos como los bosques tropicales, y no a una sustancia tan omnipresente como el agua[1]. El gran desafío de los pueblos indígenas es resistir las presiones, desde afuera y desde adentro, de adoptar el modelo occidental relegando los valores espirituales a un plano distante y secundario, detrás del beneficio económico.

La última sección de este libro se refiere al tema de los "Derechos Relativos al Agua y Legislación Nacional". Incluye cuatro contribuciones que cubren los casos de Bolivia, Ecuador, México y Perú, presentados por los participantes en el programa de acción e investigación comparativa llamado WALIR.

Los esfuerzos en reconocer la tenencia de tierras ancestrales y otros territorios, así como los recursos hídricos colectivos de los pueblos indígenas, representan un desafío para las legislaciones nacionales, las cuales en la mayoría de los casos afirman el derecho territorial exclusivo del Estado. En la región andina, a pesar del hecho que la mayoría de las Constituciones reconocen la pluri-etnicidad de sus sociedades, las legislaciones nacionales relativas al agua generalmente ignoran los derechos de los pueblos indígenas a favor del Estado. Las críticas señalan que durante la tendencia neoliberal de los años noventa, la autoridad del Estado fue con frecuencia dirigida hacia el fortalecimiento de las elites locales, permitiendo a las empresas privadas (nacionales e internacionales) la explotación de los recursos naturales en posesión de los campesinos e indígenas, mediante la concesión de derechos sobre el agua. Ante la ausencia de una protección legal, los defensores de los indígenas se involucran crecientemente en el proceso de reforma de la ley, en busca de salidas que reconozcan debidamente las formas de pluralismo legal.

En Bolivia, el actual proceso de reforma de la legislación sobre el agua ha mostrado avances, aunque no sin plantear un dilema conceptual.

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 16

Todo esfuerzo por reconocer los derechos de los pueblos indígenas en los sistemas legales se enfrenta al desafío de definir las leyes basadas en las costumbres. La fluidez de este concepto dificulta a los legisladores la determinación de derechos y la legitimación de los titulares de los mismos. Al resumir los debates surgidos durante el proceso de reforma, Rocío Bustamante presenta un análisis crítico de los desafíos de este ejercicio legal y de las posibles consecuencias adversas para las comunidades indígenas. El debate sobre cómo construir un Estado plurinacional es todavía central y se encuentra vigente con relación a las propuestas para la nueva Constitución Política del Estado. Las principales organizaciones sociales de Bolivia plantean en su propuesta a la Constituyente la conformación de un Estado Plurinacional que recupere y fortalezca la autonomía territorial de los pueblos autóctonos y que permita alcanzar una vida plena con una visión solidaria. Bustamante concluye que el tema del pluralismo legal plantea el desafío de reconocer la diversidad como base del desarrollo. El éxito del pluralismo legal reside, por ende, en el delicado equilibrio entre el derecho a la equidad y el derecho de ser diferente. En efecto, no se trata de crear "islas" de segregación, sino de respetar las diversas identidades culturales que potencien otros elementos de cohesión en el ámbito nacional – estatal que tengan sus correlatos tangibles en términos de equidad.

Pueblos indígenas, campesinos, comunidades rurales… numerosos términos han sido empleados para describir la realidad andina con variadas connotaciones, cada una de ellas ofreciendo una justificación de su divergencia con los objetivos y agendas políticas. Para Armando Guevara, transformar el sistema de legislación actual requiere por encima de todo el diálogo entre el gobierno y las organizaciones indígenas o rurales, con el fin de acortar la brecha conceptual que separa la visión oficial sobre las cuestiones indígenas de las realidades locales. Como contribución a este diálogo, Guevara presenta una profunda revisión de conceptos claves como "pueblos indígenas", "comunidad rural", "campesino", "identidad" y "multiculturalismo" y de los significados atribuidos a cada uno de ellos por los diferentes actores. Guevara agrega que la revisión de la política legislativa exige tomar en cuenta la "vida social" de la legislación gubernamental. Tal como los señala acertadamente, la ley no es un sistema racional e inmutable que rige la sociedad imparcialmente. Por el contrario, constituye un fenómeno cultural y un producto social que adquiere diferentes significados según el contexto histórico y local. De esta forma, la pregunta fundamental no es si las leyes se han hecho cumplir conforme la intención de los legisladores, sino comprender cómo han sido tomadas por la comunidad indígena o rural.

La brecha entre el discurso oficial y la realidad, en ocasiones ha resultado ser muy grande. Francisco Peña ofrece una visión general del desafío que plantea la gestión del agua en México, haciendo un contraste entre el manejo indígena y el marco regulatorio actual del agua. Entre 1920 y 1970, el gobierno federal mexicano logró la expansión de tierras irrigadas y aumentó el suministro de energía eléctrica en áreas urbanas. Detrás de esta historia aparentemente "exitosa", los lagos y humedales desaparecieron, las fuentes de agua se contaminaron y las comunidades autóctonas debieron ser reubicadas masivamente mediante la creación de reservorios. Los Consejos de Cuenca, establecidos por el gobierno federal en los años noventa en apoyo a los consumidores de agua, tampoco resultaron ser exitosos en lo que se refiere a la respuesta a las preocupaciones de los pueblos indígenas. Bajo el dominio de la administración federal y de las empresas, el enfoque burocrático de estos Consejos compartimenta el manejo del agua en sectores y no toma en cuenta la visión de los indígenas sobre el agua como un componente integral de la tierra y el manejo de ecosistemas.

Cierra esta sección Paulina Palacios, presentando varios proyectos de leyes presentados por el movimiento de los pueblos indígenas del Ecuador, ofreciendo un repaso elocuente sobre la visión normativa indígena.

Si bien el derecho consuetudinario es específico a cada localidad, las comunidades indígenas han explorado colectivamente la posibilidad de esbo-

zar una ley positiva, identificando sus valores, éticas y normas comunes. Palacios subraya que dicho ejercicio de "codificar" la ley basada en la costumbre no necesariamente genera una "ley estática" que ha de ignorar la naturaleza de la visiones de los pueblos indígenas. Tal como lo demuestra, las cinco propuestas de leyes no disocian el manejo del agua de la cuestión del manejo de la tierra y de los ecosistemas. La participación en el proceso de toma de decisiones y el consentimiento informado previo sobre temas que afecten su territorio también constituyen elementos centrales de tales leyes. Para Palacios esta iniciativa de elaboración de una ley común por parte de la comunidad autóctona representa la clave para lograr un Estado plurinacional.

NOTAS FINALES

(1) M. Roué (asesora editorial), 2003, NGOs in the Governance of Biodiversity, *International Social Science Journal,* N° 178, pp 126.

REFERENCIAS

Grupo de Apoyo Inter-Institucional sobre Cuestiones Indígenas, 2005. *Presentación de la Posición Técnica sobre los Objetivos del Desarrollo del Milenio y las Poblaciones Indígenas.* Anexo al "Informe del Grupo de Apoyo Inter-Institucional sobre Cuestiones Indígenas en su sesión 2004". Foro Permanente de las Naciones Unidas sobre Cuestiones Indígenas, IV sesión. (E/C.19/2005/2 de 14 de febrero, 2005).

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 18

El agua es Siwlkw

siwlkw murmuró ella es el efluvio es lo subsiguiente a todas las demás cosas la plenitud del diseño que se transforma para ser sorbido continuamente en forma de largas lenguas rosadas en esa misma respiración para convertirse en la dulce bebida que fluye para convertirse en el cuerpo una fuente henchida que se renueva eternamente una canción sagrada de la madre que emana vibrante desde la primera minúscula gota formada de cielo tierra y luz que estalla y brota del profundo silencio *siwlkw* es una canción que ella exhaló animando células hacia ese conocimiento de que tú eres el gran Río al igual que la tierra abundante que trae para esculpir sus riberas luego desparramar sus fértiles llanuras y deltas y abrir sus cuencas sus grandes estuarios hasta donde finalmente se une una vez más con la vasta y líquida paz de la abuela océano al igual que los glaciares de las cabeceras de las montañas de perfil dentado esperando la procesión anual de seres tronantes esa oscura nube ascendente como espíritus liberados de verdes profundidades acunando la canción de las ballenas danzando en el viento al igual que los manantiales de frío hielo que alimentan arroyos que corren impetuosos y arroyuelos festoneados de sauces, ondulantes, tupidos humedales hasta alcanzar brillantes lagos azules así como los silentes embalses subterráneos que se elevan gradualmente hacia las raíces yendo hacia abajo para extraer rocío y llevarlo hacia arriba a través de incontables repliegues hasta alcanzar la plena luz del sol así como el salmón y el lustroso esturión que se deslizan atravesando fuertes corrientes así como los juncos altos y esbeltos que limpian charcos estancados igualmente las ciénagas pantanosas pletóricas de multitudinarios flagelos refulgentes y alas en las tierras altas que conservan humedad para el gradual descenso a través de la vida fértil y exuberante para que sea bebida *siwlkw* dijo ella es recordar esta canción es el camino es la senda de la corriente que impulsa nueva tierra húmeda cuesta abajo por las laderas resbaladizas para crear nuevas tierras la senda del río desplomando todo el peso de su aluvión machacando rocas sólidas la senda de la marea que alisa viejas placas de piedra finalmente decidiéndose por todo el camino del hielo apilado verdiazul capa tras capa a lo largo de eones sosteniendo este fragmento del ahora así en alguna parte de su cuerpo voluptuoso la lluvia sigue cayendo en los lugares apropiados la bruma sin cesar flota y asciende al lugar en que corresponde y la niebla recorre cual fantasma distintas tierras en el viento fresco del desierto en que no hay lluvia y cada gota es más preciosa que la sangre equilibrando

00 WATER INTRO (esp) 25/06/07 12:03 Page 19

el tiempo así como el hielo cano y plateado cubre la tundra en que el hielo iridiscente tintinea su canción bajo los vientres de los caribúes su canción es la senda del cielo que mantiene unidos los tenues filamentos del arco iris guardando la silenciosa corriente de perfectos copos blancos en que el ante se detiene un momento para mirar hacia arriba su canción en el bosque que asegura una hoja formada sólo eso captura cada gotita brillante en celebración de las muchas millas de líquido que circula por las venas del león que parte la hierba ondulada de la sabana alzando grandes alas de cóndores que planean sus últimos círculos en las montañas de Chile acumulándose en los lugares que elige para reunirse en cavernas subterráneas desplazándose a través de piedras porosas filtrándose y humedeciendo la arena dentro de sí acariciando lepidolitos y lisos guijarros en su corazón

Esta canción es la senda

Jeannette C. Armstrong, febrero de 2003

Jeannette C. Armstrong es una escritora y artista canadiense, miembro del Consejo de Ciencia Tradicional de la Nación Okanagan, Observadora Internacional de la Comisión Coordinadora Continental de los Pueblos y Organizaciones Indígenas y directora ejecutiva del En'owkin International School of Writing and Arts.

enowking@vip.net

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 20

la lucha por el reconocimiento

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 21

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 22

Mensaje en representación de las poblaciones indígenas en el Tercer Foro Mundial del Agua

Evo Morales (Bolivia)

Señores y señoras, hermanos y hermanas del agua,

Quiero felicitar a los organizadores de este tema por el hecho de incluir la problemática indígena en este Foro Mundial del Agua. Hay dos sesiones sobre la temática indígena sobre más de 350 sesiones en el Foro Mundial del Agua. ¿Y cuántos somos los indígenas? ¿Seremos acaso menos del cero punto cinco por ciento de la población mundial?

Según las Naciones Unidas los indígenas son pueblos que han sufrido una situación de colonización o invasión y que presentan en la actualidad una situación nodominante dentro de la sociedad. Es cierto que los indígenas hemos vivido y seguimos viviendo una situación de colonización, de invasión y exilio dentro de nuestros propios territorios. También es cierto que no somos dominantes en el manejo del poder político. Pero en cuanto a peso social, en cuanto a número, yo les aseguro que los sectores que vivimos una forma de colonización y sometimiento dentro de nuestros propios países somos mas de la mitad de la población mundial.

En el mundo hay más de 1000 millones de personas que tienen agua insuficiente o de mala calidad. La mayoría de esos mil millones de personas somos indígenas. Por eso yo creo que la primera acción que deben asumir los organizadores del Tercer Foro Mundial del Agua es reconocer que aquí no están suficientemente representados los indígenas, los pequeños campesinos, los pobres. No vamos a resolver los problemas del agua sin la participación de los verdaderos actores. De igual forma, ¿cuántas organizaciones sociales, campesinas e indígenas hay en el Consejo Mundial del Agua? Ninguna. Entonces, si vamos a hablar de acciones y no solamente de discursos, esto tiene que cambiar.

Yo no sé cuantos de ustedes han leído el documento de la Visión Mundial del Agua aprobado en La Haya, en el Segundo Foro Mundial del Agua. Bueno, ¿quién aprobó ese documento, esa Visión: los movimientos sociales, los participantes al Foro, o los consultores contratados por el Consejo Mundial del Agua? Tenemos que abandonar la práctica de que nosotros discutimos y los consultores, los expertos, redactan las conclusiones e informes finales.

El agua es un derecho de humano. Nadie puede ser privado del agua. Si estamos de acuerdo con este precepto, ¿por qué las empresas mineras forestales eléctricas y municipales desporan del recurso hídrico a las comunidades campesinas e indígenas en todo el planeta? Este Foro tiene que aprobar un llamado a las grandes transnacionales, empresas y latifundios para que no despojen del agua a los indígenas. Pero eso no es suficiente, es necesario que aprovechemos el tiempo de estas dos sesiones sobre derechos indígenas para discutir cómo vamos a apoyar de manera concreta y efectiva a los movimientos indígenas a defender el agua, a luchar contra la contaminación y a evitar la privatización del agua.

Los indígenas no queremos ser objetos de estudio, los indígenas somos compañeros de lucha contra la privatización y mercantilización del agua.

Aquí todos están de acuerdo con la diversidad cultural, con preservar todas las formas de gestión del agua. Sin embargo, ¿qué vemos en los hechos? Que hay un modelo de privatización y generalización que se va generalizando e imponiendo sobre los otros. Imponiendo, porque los créditos que otorgan el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial para el sector agua son a condición de que se promueva la privatización de este sector. Entonces, tenemos que decirlo claramente: el Banco Mundial y el FMI están en contra de la diversidad cultural, están en contra de los derechos indígenas.

El otro gran peligro es que el agua está siendo incorporada en los tratados de libre comercio. Europa ha hecho una propuesta para abrir su mercado agrícola a América Latina a cambio de que nosotros abramos nuestros servicios públicos de agua potable a la inversión privada europea. Ésta es también otra forma de acabar con la diversidad cultural.

La Visión Mundial del Agua de La Haya dice que, si no aceptamos la privatización, no habrá la inversión necesaria para resolver los problemas del agua. Discúlpenme, ésta es una gran mentira. En los Estados, en el sector público, hay dinero suficiente para atender todas las necesidades del agua en el mundo de hoy y de mañana, lo único que tenemos que hacer es sacarla de los presupuestos militares y llevarla a los presupuestos del agua. Dejar de gastar en la guerra y en la muerte y empezar a invertir en el agua y en la vida.

Evo Morales es Presidente de Bolivia. Cuando se celebró el Tercer Foro Mundial del Agua, era el líder de la oposición del Congreso Boliviano y Presidente de la Federación de Campesinos del Trópico Cochabambino. Como líder indígena, es un activo defensor de los derechos indígenas y ha sido orador principal en una serie de eventos mundiales, incluyendo el Foro Social Mundial de Porto Alegre.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 24

los pueblos indígenas y los debates internacionales sobre el agua: reflexiones y desafíos

Cuando la industria del agua y sus promotores están a cargo de los Foros Mundiales del Agua, existe una clara disonancia con las afirmaciones de los órganos de derechos humanos de las Naciones Unidas, los pueblos indígenas y la sociedad civil con relación a considerar el agua como un derecho humano básico. Ni los pueblos indígenas, ni los que más gravemente padecen la crisis del agua se encuentran representados en el Consejo Mundial del Agua ni en la Asociación Mundial del Agua, las dos organizaciones responsables del Segundo y Tercer Foro Mundial del Agua.

Victoria Tauli Corpuz[1] es Presidenta del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, y además investigadora y activista. Es fundadora y Directora Ejecutiva de la Fundación Tebtebba y se encuentra fuertemente involucrada en cuestiones indígenas internacionales, en particular relacionadas con los recursos naturales.

vicky@tebtebba.org

Introducción

El Segundo y Tercer Foro Mundial del Agua dieron como resultado una serie de informes. En ellos se analizaron la naturaleza de la crisis mundial del agua, se esbozaron visiones para el futuro del agua en el mundo, y se diseñaron marcos para la acción sobre cómo lograr esta visión. La elaboración de estos informes estuvo principalmente a cargo del Consejo Mundial del Agua y la Asociación Mundial del Agua. Durante ambos foros, estos órganos y sus informes generaron bastantes críticas, principalmente por parte de participantes de la sociedad civil, fundadas en que representan predominantemente opiniones e intereses de los países ricos y de la industria del agua. Un pequeño grupo de representantes de las poblaciones indígenas participó en ambos foros y en la redacción de los informes. Nosotros realizamos nuestros propios comentarios y observaciones, algunos de los cuales fueron incluidos en La Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua.

El presente trabajo intenta avanzar en las opiniones que presenta nuestra declaración. No es posible separar nuestros esfuerzos por revindicar nuestros derechos sobre el agua, de nuestra lucha genérica por el reconocimiento de nuestros derechos fundamentales como pueblos con características diferentes. Nuestros compromisos, desde el ámbito comunitario y hasta los niveles nacionales y mundiales, y de vuelta al nivel de las bases, se encuentran todos interconectados. Por ello, citaré algunos ejemplos sobre la naturaleza de los problemas que enfrentamos con relación al agua, y de nuestras respectivas respuestas a los mismos, enfatizando en el análisis de los resultados de estos procesos.

Logros de los pueblos indígenas en la comunidad internacional

A lo largo de varios años de actuación en distintas instancias, agencias y programas de las Naciones Unidas, incluyendo las conferencias mundiales de los años noventa, nosotros, los pueblos indígenas, hemos logrado incluir nuestros problemas en la agenda. Nuestro compromiso con las Naciones Unidas ha dado origen a normativas estrictas y flexibles, en reconocimiento de nuestros derechos básicos sobre nuestros territorios ancestrales y sobre nuestros recursos, incluyendo el agua. Algunos de estos instrumentos internacionales son:

- Convenio 169 de la OIT
- Capítulos 18 y 26 de la Agenda 21
- Artículo 8 (j) y artículo 10 (c) del Convenio sobre Diversidad Biológica
- Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos indígenas de las Naciones Unidas

El Convenio 169 de la OIT[2], el único instrumento existente sobre los Pueblos Indígenas con efectos jurídicos vinculantes hasta el presente, reconoció nuestros derechos territoriales, en particular en el artículo 13[3] y el artículo 14.

El Capítulo 18 de la Agenda 21 sobre la protección de los recursos de agua dulce, recomendó la plena participación pública de los pueblos indígenas para adoptar sistemas integrados de gestión de los recursos hídricos[4].

El artículo 8 párrafo (j) del Convenio sobre la Diversidad Biológica se refiere a la necesidad de respetar, preservar y mantener los conocimientos, las innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales con relación a la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad.

El borrador de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptado por la Sub-comisión para la Protección y Prevención de la Discriminación en 1994, se logró gracias a la activa colaboración de los pueblos indígenas y de los expertos del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas. Lo que hace a este proyecto único en la historia de los esfuerzos de las Naciones Unidas por desarrollar normas, es que en su proceso de creación contó con la participación activa de los sujetos de estos derechos. Asimismo, reconoció y desarrolló el concepto de derechos colectivos, mientras que los instrumen-

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 26

tos de derechos humanos existentes se referían únicamente a derechos individuales. Dicho Proyecto reconoce en forma explícita los derechos de los pueblos indígenas a sus recursos hídricos, como se puede apreciar en sus artículos 25 y 26[5].

Si bien aún hoy el Proyecto de Declaración continúa siendo un proyecto, está siendo utilizado como marco de los derechos para los pueblos indígenas. La Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas (1997) de Filipinas lo utilizó de marco para su elaboración. Dicha ley entró en efecto gracias a las organizadas actividades de reivindicación y acercamiento a los tomadores de decisión de los pueblos indígenas de ese país. Se trata de un caso en el que claramente los avances logrados en las Naciones Unidas se utilizaron para influenciar y luchar a nivel nacional[6].

Los procesos internacionales relativos al agua y la participación de los pueblos indígenas

Poco antes de la Cumbre de la Tierra (Conferencia de la Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo) en 1992, tuvieron lugar una serie de acontecimientos referidos al agua. La Comisión Brundtland (Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1987) identificó al agua como una preocupación ambiental mundial en su informe Nuestro Futuro Común. Posteriormente se realizó la Conferencia Internacional sobre el Agua y el Medio Ambiente en Dublín en 1992. Esta conferencia adoptó lo que se conoce como los Cuatro Principios de Dublín[7]:

- Principio No. 1: "El agua es un recurso finito y vulnerable, esencial para la vida, el desarrollo y el medio ambiente";
- Principio No. 2: "El desarrollo y la gestión del agua deben basarse en enfoques participativos, que involucren a los usuarios, planificadores y a los que estructuran las políticas en todos los niveles";
- Principio No. 3: "La mujer desempeña un papel fundamental en el abastecimiento, la gestión y la protección del agua".
- Principio No. 4: "El agua tiene un valor económico en todos sus usos competitivos y debería reconocerse como un bien económico".

Ya en 1992 el agua comenzaba a considerarse un bien económico. La importancia de asegurar los recursos de agua dulce fue enfatizada en la Cumbre de la Tierra, dando como resultado el Capítulo 18 de la Agenda 21. En 1994, en la 2ª Sesión de la Comisión sobre Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas (CDS), se considera el rápido deterioro de la calidad y cantidad de agua en numerosos Estados como un serio problema. Se llega a la recomendación de contar con una Evaluación General de los Recursos Hídricos Mundiales, que fue posteriormente desarrollada gracias a los esfuerzos conjuntos de las agencias y programas de las Naciones Unidas[8]. La evaluación se presentó durante la sesión de la CDS en 1997, coincidente con una Sesión Especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas, cinco años después de la Cumbre de Río.

Otro proceso reciente fue la Comisión Mundial de Represas (CMR). Joji Cariño de Tebtebba fue elegida integrante Comisión como la representante de los pueblos indígenas. Ella tuvo un papel preponderante en asegurar que las experiencias y recomendaciones de los pueblos indígenas se integraran al informe final de la CMR. Tebtebba participó en la organización de la Consulta Conjunta sobre Represas de la CMR, Pueblos Indígenas y Minorías Étnicas (Ginebra, 31 de julio – 1° de agosto de 1999). El reconocimiento de la CMR de un enfoque para el desarrollo basado en los derechos incluye el derecho a la autonomía, siendo el consentimiento previo e informado un factor esencial y altamente valorado por los pueblos indígenas.

Este reconocimiento brinda a las comunidades indígenas y tribales el poder de dar su consentimiento a los proyectos y negociar las condiciones bajo las cuales se procederá. La efectiva ejecución de esta práctica representa un paso significativo, al permitir que los pueblos indígenas revindi-

quen el derecho a sus territorios –que incluye sus aguas-, asegurando su participación genuina en los procesos de toma de decisión y salvaguardando sus beneficios a largo plazo.

No existe ningún organismo o programa de las Naciones Unidas que sea responsable de la temática de los recursos hídricos. Esto explica tal vez por qué en general los procesos internacionales sobre el agua, posteriores a la Cumbre de la Tierra, no fueron organizados por las Naciones Unidas, ni tampoco fueron liderados por ellas, aún cuando los organismos de la ONU jugaron un papel preponderante. No obstante, esta situación fortaleció aún más la visión de que el lugar del Estado está siendo sistemáticamente debilitado a favor de los mercados. El temor radica en que si el agua termina en poder del sector privado, y si el papel que juega el gobierno se ve debilitado en términos de asegurar el respeto por el derecho al agua, los pobres y los débiles serán los que más sufrirán. Las decisiones sobre el desarrollo acerca del agua están siendo orientadas hacia los organismos mundiales, tales como la Organización Mundial del Comercio o el Banco Mundial. Claramente, el desarrollo de los recursos hídricos exige un mecanismo que asegure el equilibrio entre los roles del Estado, el mercado y las comunidades locales.

Los mecanismos y procesos de colaboración que han surgido, tales como la Asociación Mundial del Agua, el Consejo Mundial del Agua, y los tres Foros Mundiales del Agua, entre otros, involucran en todos los casos a múltiples interesados en el tema. Sin embargo, tal como se expresó anteriormente, los actores principales son las corporaciones mundiales del agua, el Banco Mundial, las agencias donantes y las asociaciones profesionales en temas de agua y saneamiento, los académicos, las instituciones de investigación y los comités asesores.

Ni los pueblos indígenas, ni aquellos que más padecen la crisis del agua están representados en el Consejo Mundial del Agua[9] ni en la Asociación Mundial del Agua[10], ambas organizaciones responsables del Segundo y Tercer Foro Mundial del Agua. Los organismos intergubernamentales, a excepción del Banco Mundial y del FMI, juegan únicamente un papel de apoyo. Un tema importante a tener en cuenta, es la forma en que se decide acerca de los procesos participativos. Durante el Segundo Foro Mundial del Agua, la Comisión Mundial del Agua fue presidida por Ismail Serageldin, Vicepresidente del Banco Mundial. Michel Camdessus, anterior director del FMI, presidió el Panel Mundial sobre Financiamiento de la Infraestructura del Agua, que produjo el informe titulado *Financiamiento del Agua para Todos.* Con el debido respeto a estas personalidades, cuesta imaginar que pueda tratarse de agentes sinceros, ya que necesitan proteger sus propias instituciones. Tal vez esto deba esclarecerse antes de que el Banco Mundial y el FMI queden libres de sospecha de los intereses creados.

Los pueblos indígenas quisieron tomar parte en estos procesos de colaboración, pero no contamos con la suficiente información por adelantado, ni tampoco con los recursos financieros que permitieran nuestra participación con anticipación. En los años noventa, los actores de la sociedad civil, las ONG, los pueblos indígenas y las mujeres, se tornaron activos protagonistas en varias conferencias mundiales de las Naciones Unidas, al tiempo que los recursos disponibles para su participación en los procesos de seguimiento fueron limitados. Sin embargo, con la semi-privatización de los procesos relacionados con el agua, la situación ha cambiado. Actualmente, los pueblos indígenas y otros grupos de la sociedad civil deben obtener fondos por sí mismos para poder participar.

En el Segundo Foro Mundial del Agua (2000) en La Haya un reducido grupo representante de los pueblos indígenas pudo participar en la sesión temática organizada por la UNESCO sobre *El Agua y los Pueblos Indígenas.* Los pueblos indígenas y sus representantes (menos de diez) participaron en esta sesión y elaboraron un informe, poniendo énfasis en la marginalización de los pueblos indígenas dentro del proceso del Foro Mundial del Agua, y exigiendo mayor representación en el futuro.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 28

Los pueblos indígenas estuvieron mejor representados en el Tercer Foro Mundial del Agua gracias a su asociación con la UNESCO, otras organizaciones de apoyo a los pueblos indígenas, organizaciones no-gubernamentales, el Programa WALIR (Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos) de la Universidad de Wageningen y la Secretaría del Foro. Se realizó una reunión preparatoria de dos días, en la que los pueblos indígenas pudieron discutir con mayor profundidad acerca de las cuestiones del agua y relacionarlas con la agenda y el programa del Foro del Agua. La Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua surgió como resultado de este proceso.

El Segundo Foro Mundial del Agua y sus resultados

El Segundo Foro Mundial del Agua contó con una abrumadora presencia de representantes de la industria del agua y de los llamados especialistas en recursos hídricos, al tiempo que la participación de los pueblos indígenas fue limitada. Los documentos surgidos de este foro representan la clara expresión de visiones e intereses del sector privado. Los resultados incluyen una "Declaración Ministerial" sin carácter oficial, la "Visión del Agua para el siglo 21" y el "Marco para la Acción" para ejecutar esta Visión. El enfoque predominante que subyace en estos documentos es que el agua es un bien económico, y al no ponerle un precio que refleje su valor económico en sus diferentes usos alternativos, promueve el uso indiscriminado y perjudicial para el medio ambiente, que resultará en una inadecuada distribución de la misma. El agua se considera una mercancía que puede ser intercambiada y vendida.

Esta visión es opuesta a cómo los pueblos indígenas consideran y se relacionan con el agua. Nuestras aguas, territorios y tierras constituyen la base fundamental física, cultural y espiritual de nuestra existencia y nuestra identidad como pueblos diferentes. El agua para nosotros es sagrada, pertenece a la naturaleza y no puede ser objeto de propiedad ni ser transformada en una mercancía por un individuo, estado o empresa. Nuestra responsabilidad y obligación colectiva es asegurar la protección, disponibilidad y pureza del agua a las generaciones presentes y futuras, así como al resto de la creación[11].

Fallas al analizar las causas subyacentes relativas a la crisis del agua

La Visión Mundial del Agua describe la crisis del agua en los siguientes términos:

- Una de cada cinco personas no tiene acceso al agua potable a un costo asequible.
- La mitad de los humedales del mundo están en deterioro.
- Los servicios hídricos reciben grandes subsidios de parte de la mayoría de los gobiernos.
- Las napas de aguas subterráneas están disminuyendo debido al acceso indiscriminado, al uso de bombas pequeñas a precios asequibles y al subsidio de la electricidad y el combustible diesel.
- El manejo del agua se gestiona en forma sectorizada y a través de un conjunto de instituciones muy fragmentadas.

Estos son, sin duda, algunos de los problemas. Pero el informe carece de un análisis histórico y profundo de las razones de esta crisis. Se debería haber abordado más integralmente las causas sociales, políticas, económicas, ecológicas, culturales, e incluso espirituales más significativas de la misma. No basta con tener en cuenta únicamente los aspectos técnicos, de gestión y económicos, sin analizar los marcos utilizados por los gabinetes estratégicos (*think-tanks*) y los donantes. Existen antecedentes en otros procesos intergubernamentales en los que el primer paso consistió en llevar a cabo una investigación seria. El Foro de las Naciones Unidas sobre los Bosques, por ejemplo, realizó un estudio sobre las causas subyacentes de la deforestación. Otros procesos que involucran a múltiples actores, como la Comisión Mundial de Represas, significaron también la presentación de un informe integral[12] sobre la historia de la construcción de represas y el papel de las instituciones como el Banco Mundial y las constructoras de represas en el diseño de políticas y programas.

Los documentos carecen de referencia alguna sobre experiencias de los pueblos indígenas con relación al agua, históricamente o en forma reciente. Tampoco utilizaron las evaluaciones y recomendaciones del informe de la Comisión Mundial de Represas, que refleja la situación de los pueblos indígenas y otros sectores directamente afectados por los proyectos de represas. La visión preponderante del agua como parte fundamental de un conjunto de derechos que los pueblos indígenas deberían gozar, ha sido reemplazada por un paradigma centrado en el mercado, promovido por el Banco Mundial, que considera al agua principalmente como un bien económico. Esto sustenta las propuestas para la recuperación total de costos y la eficiencia económica. Un paradigma en el que prime el papel de las fuerzas del mercado no atribuirá demasiada importancia al papel y la participación de los pueblos indígenas y de las comunidades locales a la hora de diseñar las políticas y programas sobre agua.

Son numerosas las razones de la degradación y desaparición de los recursos de agua dulce. Las más comunes son, sin embargo, la deforestación, las industrias extractivas, la agricultura intensiva basada en agroquímicos, y la destrucción de los humedales. En gran medida debido a los préstamos concedidos a la industria maderera, unos cinco millones de hectáreas de bosques tropicales primarias se degradan anualmente[13]. La deuda externa constituye otra razón clave por la que los gobiernos del Tercer Mundo recurren a la deforestación masiva, la conversión a cultivos o plantaciones masivas destinadas a la venta, la extracción de minerales, etc. Estos países se ven en la necesidad de exportar materias primas y productos agrícolas para generar intercambio externo al servicio de sus deudas. Los pueblos indígenas se encuentran entre los que más han sufrido de este tipo de modelo de desarrollo, pues sus territorios son usualmente explotados.

El riego intensivo y el uso masivo de agroquímicos que han acompañado la Revolución Verde no sólo han resultado en la sobre-extracción de agua subterránea y salinización de suelos agrícolas, también han causado contaminación del agua subterránea con contaminantes orgánicos persistentes. Las industrias extractivas, que también gozan de préstamos de agencias donantes y bancos privados, han contribuido significativamente no sólo a la contaminación de las aguas, sino también a la destrucción de los acuíferos. Numerosas comunidades indígenas han perdido sus recursos hídricos mediante la extracción de minerales subterráneos y la minería a cielo abierto.

El Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), en su crítica al Segundo Foro Mundial del Agua, citó también que la falta de análisis de las causas subyacentes de la crisis del agua conduce a "(…) no reconocer que la inversión en un medioambiente saludable asegurará la provisión de suministros confiables de agua limpia para los individuos y la naturaleza (…) Se ha fallado también en considerar cómo mantener adecuadamente otros valores de los ecosistemas de agua dulce, como la pesca que sustenta a millones de pobres en el mundo"[14].

Quienes redactaron la Visión del Agua, por lo menos podrían haber analizado el papel del Banco Mundial y otros donantes cuando se diseñan políticas gubernamentales y programas para el Tercer Mundo[15]. Si las políticas del agua y por ende de irrigación, energía, agricultura y forestación fueran analizadas con mayor profundidad, se hubiera podido prever los impactos de escasez y contaminación del agua. Si las Naciones Unidas, el Banco Mundial, las agencias donantes, la academia y los especialistas en recursos hídricos hubieran realizado un análisis más integral de las causas de la raíz del problema, la Visión y el Marco hubieran resultado de otra manera.

El agua como un bien económico y una necesidad humana, no como un derecho humano

Otra crítica negativa a los informes del Foro es haber reducido el agua a un bien económico y la fuerte presión para su privatización y la recuperación de su costo total. El derecho al agua, que incluye el acceso y control de los recursos hídricos, constituye una de las demandas básicas de los pueblos indígenas. El agua es parte constitutiva de nuestros territorios y recursos ancestrales, y cuando revindicamos nuestro derecho a nuestros territorios ancestrales, esto incluye nuestro dere-

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 30

cho al agua que allí se encuentra. Las historias de nuestras luchas por confirmar estos derechos, desde la colonización hasta el presente, están colmadas de casos en los que el agua es el problema central. Los colonizadores y gobiernos han desviado el agua de nuestros territorios como herramienta para desplazar de allí a los pueblos indígenas. En 1993 participé en el Tribunal Internacional, en Hawai, que consideró la situación de un pueblo nativo de Hawai, los kanaka maoli, cien años luego de haber sido anexados a la fuerza a los Estados Unidos. Numerosos testimonios presentados por los ancianos relataban cómo el gobierno de los Estados Unidos desviaba el agua de sus comunidades tradicionales.

Para nosotros, los pueblos *igorot* de la región de la Cordillera del Norte de Filipinas, las represas sobre nuestros ríos han sido el tema que nos ha llevado a luchar contra la dictadura de Marcos y el Banco Mundial, hasta llegar a las Naciones Unidas. A mediados de los setenta, el Banco Mundial dio préstamos al gobierno de Marcos para el proyecto de la represa hidroeléctrica del río Chico. En ese momento, todo el país se encontraba bajo la ley marcial y el gobierno pensó que podría decidir sobre cómo nuestras tierras y aguas deberían utilizarse, sin nuestro consentimiento. Serias violaciones a nuestros derechos civiles y políticos, así como económicos, culturales y sociales, eran acontecimientos de todos los días y se lanzó un movimiento de resistencia para detener el proyecto.

En 1982, un representante de la Cordillera participó en la creación del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas. Obtuvo apoyo internacional y a mediados de los ochenta, el Banco Mundial decidió cancelar el proyecto. Esta batalla se ganó no sin duros sacrificios, con comunidades desplazadas y divisiones entre familiares, clanes y tribus.

Muchos de los sitios sagrados de los pueblos indígenas en el mundo son cuerpos de agua. Y estos pueblos son capaces de dar su vida para asegurar que estos sitios permanezcan intactos y sean de uso común. Yo vivo en un lugar donde el lago es la principal fuente de agua para numerosas aldeas. Se considera sagrado, por lo que nadie puede construir una casa o arar un campo cerca del lago. Desde tiempos inmemoriales, los iBesao[16] han realizado rituales para apaciguar a los espíritus protectores del lago. Recientemente, individuos de un pueblo cercano trataron de reclamar parte de la tierra que rodea al lago como su propiedad privada y más de 700 personas de siete pueblos de Besao desmantelaron los cercos y advirtieron a la gente de ese pueblo.

Aquellos que discuten que el agua es un bien económico proponen someterla a las fuerzas del mercado para establecer su precio "justo", pues dicen que es un recurso cada vez más escaso. Pero para los pueblos indígenas, el agua es un derecho humano básico, y es esencial para un nivel de vida apropiado y decente, según el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)[17].

Los tratados de derechos humanos internacionales negociados a partir del PIDESC garantizaron claramente el derecho al agua a grupos que históricamente han sido sometidos a discriminación con relación a los derechos humanos (es decir, mujeres y niños) y que son específicamente protegidos[18].

Pero el concepto del agua como un derecho humano desapareció de los resultados del Foro del Agua. Y la Declaración Ministerial, aún en su carácter de no oficial, acuerda que el agua es una necesidad básica, no un derecho humano[19]. Lo mismo ocurrió en el Tercer Foro. Si el agua es un derecho humano, entonces corresponde al Estado asegurar que este derecho se respete y se promueva. Pero si se considera una necesidad humana, sólo podrán tener acceso a ella quienes puedan pagarla.

Marco para la Acción y acciones mundiales a favor del agua

El Marco para la Acción, elaborado por la Asociación Mundial del Agua, plantea una estrategia para la concreción de la Visión Mundial del Agua hacia el 2025 y prioriza las acciones para su logro. Los pueblos indígenas no estuvieron involucrados en ninguno de los procesos asociados

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 31

con este documento. Y algunas de las recomendaciones contenidas en el Marco pueden ser perjudiciales para los pueblos indígenas. Por ejemplo, el informe identifica a la agricultura como el mayor usuario de agua y recomienda introducir el "pago por los servicios de agua". Sin embargo, cuando las autoridades gubernamentales fijan los precios, los agricultores pobres y los pueblos indígenas dedicados principalmente a la agricultura de subsistencia de los países en vías de desarrollo, podrán difícilmente pagar los costos del riego, o directamente no están interesados en hacerlo, especialmente, cuando la calidad de los servicios es pobre y los ingresos no se reinvierten en beneficios para sus propios sistemas. Preferirían continuar con la agricultura irrigada por lluvia. Fijar el precio de los servicios de agua con costos totales significará marginar aún más a los pobres y a los pueblos indígenas. Esto es parte de la preocupación expresada en nuestra Declaración de Kyoto.

Otra propuesta es la promoción de mejores prácticas en la agricultura, tales como mejorar la variedad de los cultivos. Esto podría implicar el uso de la biotecnología para crear variedades más resistentes a la seguía, o variedades con mayor rendimiento por unidad de agua o cambiar a cultivos que consuman menor cantidad de agua. Esta propuesta aparentemente sensata podrá sin embargo conducir a nuestros pueblos a no plantar ni alimentarse más con los cultivos tradicionales, al tiempo que estarían generando cargas económicas adicionales por la compra de nuevas variedades de semillas[20]. En Asia, por ejemplo, el arroz es un ritual y constituye un cultivo tradicional para numerosos pueblos indígenas y comunidades, que aún practican la conservación de semillas de variedades tradicionales. El uso de cultivos genéticamente manipulados es alarmante, especialmente cuando está siendo conducido por un modelo de pensamiento centrado hacia el mercado, indiferente a las implicancias sociales y culturales, y a las potenciales amenazas ecológicas y a la salud[21].

Las soluciones tecnológicas para resolver la crisis del agua son también problemáticas cuando están asociadas a las decisiones políticas de fijar un precio al agua. Las propuestas de una mayor inversión desde el punto de vista de la ingeniería y los negocios usuales, como construir más represas, cañerías, sistemas de irrigación e instalaciones sanitarias, aparecen en la mayoría de las recomendaciones para la acción. Pero como dijo nuestra colega indígena del Delta del Níger, aunque se les instalen las cañerías, no podrán pagar por el agua que salga de ellas[22].

El concepto de asociaciones de naturaleza a la vez pública y privada constituye una de las soluciones claves propuestas en el informe de Acciones Mundiales sobre el Agua. De las 200 asociaciones identificadas en el informe, existen algunos buenos ejemplos que involucran a mujeres e intentan poner en práctica un enfoque ecosistémico. Pero en general, estas asociaciones ceden los lugares de liderazgo a las empresas del agua que pueden ser privadas, tanto nacionales como transnacionales. Y si las transnacionales no logran obtener los beneficios que proyectaron, podrán vender la compañía nuevamente al gobierno, tal como ocurrió en Filipinas con la compañía Suez[23].

El Tercer Foro Mundial del Agua – gobernabilidad y participación

El Tercer Foro Mundial del Agua, según el Sr. Ryutaro Hashimoto, Ex-primer Ministro de Japón y Presidente del Comité Directivo Nacional para el Tercer Foro Mundial del Agua, "(…) tendrá un rol fundamental en la resolución de los problemas del agua en el siglo XXI (…)" La organización del foro, sin embargo, aún está compuesta de un consorcio de gobiernos, empresas y organizaciones multilaterales de desarrollo, limitando de esta forma los posibles logros. Los representantes de los interesados directos, tales como los pueblos indígenas, comunidades locales, ONGs en temas de medioambiente y desarrollo, movimientos sociales, pequeños agricultores y grupos de mujeres, entre otros, no ocupan un lugar central en los procesos de este foro.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 32

Una vez más, quisiera destacar que dos organizaciones claves creadas en 1996, el Consejo Mundial del Agua (WWC, según sus siglas en inglés) y la Asociación Mundial del Agua (GWP, según sus siglas en inglés) carecen de representantes de los pueblos indígenas y comunidades locales. La única razón por la que pudimos participar en los últimos dos foros fue mediante la intervención de instituciones de las Naciones Unidas, la academia, ONGs e individuos involucrados en estos procesos del agua.

El Tercer Foro Mundial del Agua se plantea como la mayor conferencia internacional del agua, en la que participaron 12.000 personas entre científicos, ministros, representantes de organizaciones no gubernamentales, compañías privadas e instituciones internacionales. Asistieron unos 100 ministros. Pero no podrá decirse que alcanzó su meta de producir planes concretos para abordar problemas relacionados con el agua, tales como alcanzar la meta del milenio de las Naciones Unidas de reducir a la mitad la proporción de personas sin acceso al agua potable y saneamiento en el 2015.

Los propios ministros que asistieron fueron muy críticos con respecto a los resultados, incluyendo su propia Declaración Ministerial. La principal crítica fue que, si bien se reconoció al agua como un problema mundial urgente, no existieron compromisos financieros concretos para lograr el ODM sobre el agua y el saneamiento.

Los países industrializados, como es habitual, no prometieron ningún financiamiento importante. En cambio, el Panel Mundial sobre Financiamiento de la Infraestructura del Agua enfatizó la inversión privada para el financiamiento de proyectos de agua y saneamiento. El informe fue criticado por anteponer los beneficios económicos a las necesidades y derechos humanos. Su llamado a US$ 100 billones por año para alcanzar las metas de las Naciones Unidas sobre el agua también fue cuestionado. Éste no tuvo en cuenta el marco ecosistémico e ignoró proyectos comunitarios que aseguraban la disponibilidad del agua a muy bajo costo[24]. Debido a las protestas masivas de los participantes de la sociedad civil contra este informe y sus propuestas, el documento final del foro apenas lo ha mencionado.

En tanto los Foros Mundiales del Agua sean diseñados y gestionados por la industria del agua y sus seguidores como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, así como por los llamados especialistas y expertos en recursos hídricos, existirá una clara desconexión con la afirmación de los organismos de derechos humanos de las Naciones Unidas, los pueblos indígenas y la sociedad civil, de que el agua es un derecho humano básico. Esto introduce el tema de la gobernabilidad con relación al agua. Las Naciones Unidas debería evaluar si jugará un papel de liderazgo en este sentido y no abdicar su responsabilidad a favor del sector privado.

Rutas a seguir

La defensa de las tierras y aguas ancestrales implica duros sacrificios de parte de los pueblos indígenas. Esto ocurre especialmente en situaciones en las que se carece virtualmente de un espacio serio para el diálogo, y donde la fuerza y la decepción, son utilizadas por quienes tienen el poder para disipar toda resistencia a sus proyectos. Constantemente nos encontramos buscando la forma en que el mundo moderno acepte y comprenda nuestros puntos de vista, culturas y estilos de vida. Es en este contexto que vemos el valor de los organismos como las Naciones Unidas y de los procesos como el Foro Mundial del Agua. Las Naciones Unidas nos han brindado la oportunidad de trabajar más constructivamente con los gobiernos y desarrollar en conjunto normas internacionales a favor de la protección de nuestros derechos. Estas constituyen también oportunidades de presentar nuestros puntos de vista y recomendaciones sobre otros problemas tales como la biodiversidad, el agua y los bosques.

Durante los dos últimos Foros Mundiales del Agua, si bien fueron fuertemente dominados por la industria del agua, la comunidad de donantes y los especialistas en recursos hídricos, hemos logrado abrir algunos espacios para discutir y presentar nuestras preocupaciones. Creemos firmemente que estos foros de discusión deberían ser más

abiertos a la diversidad de perspectivas y propuestas sobre cómo resolver la crisis del agua. Se debería facilitar más nuestra participación, no sólo porque necesitamos la oportunidad de presentar nuestros problemas, sino porque creemos que el resto del mundo ganaría significativamente con nuestras experiencias y puntos de vista.

A la luz de nuestras experiencias en debates recientes sobre el agua y nuestro análisis de los resultados, reiteramos las recomendaciones planteadas en nuestras declaraciones del agua y en nuestro Documento de Discusión sobre Agua, Asentamientos Humanos y Saneamiento, presentado durante la 12ª Sesión de la Comisión sobre el Desarrollo Sostenible[25]. Concluiré este artículo citando uno de sus mensajes:

"Los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho, los pueblos indígenas poseen el derecho de ejercer libremente plena autoridad y control sobre sus recursos naturales incluyendo el agua. Tales derechos comprenden tanto la cantidad como la calidad del agua, y abarcan el agua como parte de su medioambiente saludable y de sus valores culturales y espirituales. Los intereses y los derechos de los pueblos indígenas deben respetarse mediante acuerdos internacionales sobre el comercio y la inversión, así como mediante su inclusión en todos los planes nuevos sobre utilización y asignación del agua.

Los gobiernos deberán reconocer los intereses de los pueblos indígenas sobre el agua y sus usos tradicionales, asegurando que los derechos de estos pueblos se reflejen en la legislación y en las políticas nacionales.

La autodeterminación incluye la práctica de nuestras relaciones culturales y espirituales en conexión con el agua y el ejercicio de la autoridad para gobernar, utilizar, administrar, regular, recuperar, conservar, mejorar y renovar sus recursos hídricos sin interferencias.

La promoción del respeto y el cumplimiento de los derechos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, en particular el derecho a la autodeterminación y a la libre utilización y control de sus tierras y territorios, es indispensable para el uso y la conservación del agua, y las fuentes de agua y recursos hídricos.

El Derecho internacional reconoce los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas relativos a:

- la propiedad, control y gestión de sus territorios, tierras tradicionales y recursos naturales;
- el ejercicio de su Derecho consuetudinario;
- la auto representación a partir de sus propias instituciones;
- la necesidad de consentimiento previo, libre e informado para el desarrollo de proyectos en sus tierras;
- a controlar los conocimientos tradicionales y participar en los beneficios de su uso.

Los gobiernos deberían apoyar la adopción inmediata del Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas que ayudará a asegurar el reconocimiento y la protección de los derechos de los pueblos indígenas".

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 34

Los pueblos indígenas y el Cuarto Foro Mundial del Agua

Victoria Tauli Corpuz

Los representantes de los pueblos indígenas que participaron en el Cuarto Foro Mundial del Agua, celebrado en México D.F. durante el mes marzo de 2006, resultaron enormemente desilusionados debido a que, tal y como había sucedido en los Foros previos, los intereses de las corporaciones dominaron este evento y sus resultados finales. La Declaración Ministerial del Foro reconoce que existe una crisis del agua y que "el agua es garantía de vida para todos", sin embargo, sus soluciones para abordar la crisis aún se sitúan en el contexto del mercado. Debido a que el acceso al agua, como un derecho humano fundamental, no ha sido específicamente reconocido en esta Declaración, los Ministros de Bolivia, Cuba, Uruguay y Venezuela tuvieron que emitir su propia Declaración Complementaria estableciendo precisamente que el acceso al agua constituye un derecho humano y además comprometiéndose a continuar realizando todas las gestiones en la Comisión de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas y en otros foros internacionales para que los derechos al agua sean reconocidos y respetados.

La asamblea indígena celebrada durante el Cuarto Foro Mundial del Agua estableció, en su Declaración Tlatokan Athlahuak, que rechaza "el modelo neoliberal de vida que ve al agua como una mercancía y no como un bien público, ni como un derecho humano fundamental." Reafirmaron entonces lo que fue establecido en la Declaración de los Pueblos Indígenas del Tercer Foro Mundial del Agua, la cual confirmó que los pueblos indígenas están en la Tierra para cuidar de toda la creación y del agua, y que en consecuencia tienen la responsabilidad de defender y garantizar la protección, disponibilidad y pureza del agua.

Desde que se celebró el Cuarto Foro Mundial del Agua en México, representantes indígenas han examinado las luchas por el agua de varios pueblos indígenas de México, las cuales se encuentran confrontadas a la impunidad de las autoridades mexicanas. La Declaración Tlatokan Athlahuak condena esta violación de derechos humanos básicos y de libertades fundamentales de los pueblos indígenas y apelan a México, así como a otros gobiernos, a que cumplan con sus obligaciones derivadas del Derecho internacional de los derechos humanos y de los acuerdos ambientales multilaterales. Estos instrumentos reconocen que el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas debe obtenerse previo a que políticas o cualquier tipo de desarrollo, los cuales incluyen la privatización, lleguen a sus comunidades. La Declaración expresa solidaridad con aquellos que están continuamente luchando por proteger, defender y recuperar el agua como un derecho de todos los seres vivos.

La Declaración Tlatokan Athlahuak llamó al establecimiento de los Comités Indígenas de Defensa de las Aguas, los cuales tendrían como función monitorear los abusos y violaciones de los derechos al agua en los territorios indígenas y recomendarían acciones para responder a tales violaciones. Dichos Comités ayudarían a promover y a fortalecer las perspectivas de los pueblos indígenas y sus prácticas con relación a la conservación y uso del agua. Ejemplos de estas acciones, destacadas durante el Foro, fueron la "cuenca social", la cual une a todos los actores que comparten las fuentes de agua y que tienen un interés común en protegerlas y, por otra parte, las tradiciones del árbol y del fuego de los ojibway, ilustradas con la "caminata del agua" de los pueblos indígenas de los Grandes Lagos. En suma, la solución a la crisis del agua incluye la gestión de las líneas divisorias de agua y de las cuencas, la cual debe igualmente integrar la dimensión social, el conocimiento tradicional y las prácticas culturales y espirituales de los pueblos indígenas.

NOTAS FINALES

(1) Esta es una perspectiva de Tebtebba, una organización de pueblos indígenas que ha participado en algunos eventos internacionales sobre el agua y en la mayoría de los procesos de las Naciones Unidas que tratan los derechos de los pueblos indígenas.

(2) A octubre de 2002, los siguientes 16 países han ratificado el Convenio 169 de la OIT: México, Noruega, Costa Rica, Colombia, Dinamarca, Ecuador, Fiji, Guatemala, Países Bajos, República Dominicana, Perú, Bolivia, Honduras, Venezuela, Argentina y Paraguay. Australia y Brasil han ratificado, pero no han presentado sus instrumentos de ratificación ante la OIT. Los siguientes Estados han presentado a sus órganos legislativos para su ratificación o están en proceso de ratificación: Chile, Filipinas, Finlandia, El Salvador, Federación Rusa, Panamá y Sri Lanka. Alemania ha adoptado el Convenio 169 de la OIT para basar en él su programa de asistencia al desarrollo, y el Banco de Desarrollo de Asia y el PNUD han incorporado algunos de

sus principios en sus políticas sobre los pueblos indígenas. Véase por ejemplo, en *La Política del Banco,* del Banco Asiático de Desarrollo.

(3) El artículo 13 (1) dispone que los gobiernos deberán reconocer y respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, y en particular "los aspectos colectivos de esa relación". El artículo 13 define el término "tierras" incluyendo "el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera". El artículo 14 requiere que se reconozcan a favor de los pueblos indígenas "el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan"… "debiéndose tomar medidas que sean necesarias para determinar" esas tierras y "garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión".

(4) Incluido en el inciso 9 del artículo 18.

(5) El artículo 25 dice: "Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual y material con sus tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese propósito les incumben respecto de las generaciones venideras". El artículo 26 establece: "Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, desarrollar, controlar y utilizar sus tierras y territorios, comprendido el medio ambiente total de las tierras, el aire, las aguas, los mares costeros, los hielos marinos, la flora y la fauna y los demás recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Ello incluye el derecho al pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra e instituciones para el desarrollo y la gestión de los recursos, y el derecho a que los Estados adopten medidas eficaces para prevenir toda injerencia, usurpación o invasión en relación con estos derechos". Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. ONU Doc. E/CN.4/Sub.2/1994/2/Add.1 (1994).

(6) SEC.7. Derechos a los Dominios Ancestrales de la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas (1997) reconoce el derecho al agua de los pueblos indígenas y establece: "Los derechos de propiedad y posesión de las Comunidades Culturales Indígenas/Pueblos Indígenas (ICCs/IPs según siglas en inglés) a sus dominios ancestrales serán reconocidos y protegidos. Tales derechos incluirán: derecho a la Propiedad, el derecho de reclamar el dominio sobre tierras, cuerpos de aguas ocupados tradicional y actualmente por las ICCs/IPs, lugares sagrados, terrenos para la caza y pesca, y todas las mejoras realizadas por ellos en cualquier momento en los dominios;…"
La Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas (1997) está disponible en www.ncip.gov.ph.

(7) UNESCO-WWAP (2000) *Water for People, Water for Life* (Agua para todos, Agua para la vida), Resumen Ejecutivo, p.4.

(8) Estos eran PNUMA, PNUD, UNESCO, OMS, y FAO.

(9) El Consejo Mundial del Agua (*World Water Council*), un organismo internacional para la política del agua, fue establecido en 1996 como ONG a iniciativa de los especialistas del agua, la comunidad académica y las organizaciones internacionales. Está integrado por los representantes de 50 gobiernos en todo el mundo.

(10) La Asociación Mundial del Agua (*Global Water Partnership*) es una organización creada con el esfuerzo conjunto de un número de organizaciones de financiación internacionales, con el fin de asistir la gestión integrada de los recursos hídricos en los países en vías de desarrollo. La organización obtiene fondos de las agencias donantes de países como Canadá, Reino Unido, Dinamarca, Países Bajos, Suiza, Noruega, entre otros, y el Banco Mundial, la Fundación Ford e incluso el PNUD.

(11) Nuestras prácticas tradicionales son sistemas regulados en forma dinámica. Están basados en leyes naturales y espirituales, asegurando el uso sustentable mediante la conservación tradicional de los recursos. La tenencia a través de la historia y el conocimiento tradicional del medio ambiente son sumamente valiosos y han probado ser válidos y efectivos. Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua, www.tebtebba.org y en este libro.

(12) Este informe afirma que las grandes represas afectan los recursos fundamentales para la sustentabilidad de la vida, tales como las especies de peces de agua dulce, y la calidad y asignación de agua dulce, un recurso cada vez más escaso y codiciado. Asimismo reconoce que a pesar del bajo rendimiento crónico de las grandes represas en temas de producción de energía, inundaciones, control de irrigación y eficiencia económica en general, existe aún la fuerte tendencia de construir represas de gran tamaño. El costo social y medioambiental de estas grandes represas, implica a su vez el desplazamiento de comunidades a gran escala (compensación insuficiente y planes de reasentamiento), pérdida y destrucción de medios de vida, transformación y pérdida permanente de bosques, tierras agrícolas, terrenos inundables, praderas, humedales y biodiversidad, entre otros, lo cual está suficientemente documentado. *Dams and Development: A report of the World Commission on Dams,* 2000, p. 20.

(13) Ésta fue la estimación del Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales (WRM según siglas en inglés) en 1990, es su *Informe sobre la Destrucción de los Bosques Tropicales,* 1990, p. 51.

(14) Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF según siglas en inglés), *Documentos de Información, ¿Qué es el Foro Mundial del Agua?,* 2003.

(15) El Banco Mundial, el FMI y otros organismos multilaterales y bancos regionales tienen la capacidad de persuadir u obligar a los gobiernos a cumplir con sus programas de privatización. Los países sometidos a programas de reestructuración deben ajustarse a condiciones tales como la "reforma del sector público" si desean obtener préstamos para el desarrollo de infraestructuras. Esto significa la privatización de las empresas estatales. Según Amigos de la Tierra, los países más pobres como Mozambique, Benín, Níger,

Ruanda, Honduras, Yemen, Tanzania, Camerún y Kenia, fueron obligados a privatizar el suministro de agua bajo la presión del Fondo para la Reducción de la Pobreza y Crecimiento del FMI. La privatización del agua conduce a la agudización de la pobreza, ya que las familias no podrán pagar el agua. Las condiciones del FMI y el BM fueron impuestas en Ghana en mayo de 2001, y como resultado, las tarifas del agua subieron un 95%. Amigos de la Tierra (Secretaría Internacional), *Justicia del Agua para Todos: resistencia mundial y local al control y comercialización del agua.* Emisión 102, 2003, Amsterdam, p. 5.

(16) "¡Besao" significa los pueblos de Besao.

(17) El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) no contiene una garantía expresa sobre el derecho humano al agua. Sin embargo, los artículos 11 y 12 del PIDESC disponen una garantía implícita. El artículo 11 menciona una serie de derechos relacionados con el cumplimiento del derecho para un nivel de vida adecuado "incluyendo alimento, vestimenta y vivienda adecuada". Si bien el derecho al agua no está expresamente mencionado en esta lista, es evidente que queda abarcado dentro de esta categoría de derechos esenciales para un nivel de vida adecuado. El derecho al agua está también asociado con el derecho a la salud, postulado en el artículo 12 del PIDESC. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que es responsable de supervisar el cumplimiento del Estado con relación al PIDESC, apoya esta posición. En una decisión reciente estableció que "el derecho humano al agua es indispensable para llevar una vida humana digna. Es un prerrequisito para la realización de otros derechos humanos".

(18) Por ejemplo, el artículo 24 de la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW según siglas en inglés) requiere a los Estados que aseguren que toda mujer "goce de condiciones de vida adecuadas, particularmente con relación al… abastecimiento de agua" (ver inciso 2(c). El artículo 24 de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño estipula que los Estados deben combatir las enfermedades y la malnutrición "mediante… el suministro adecuado de alimentos nutritivos y agua limpia y potable" (ver inciso 2). Por lo tanto, es posible afirmar que el derecho al agua está claramente estipulado en la legislación internacional.

(19) Según Maude Barlow y Tony Clarke: "La historia de lo que sucedió en el Foro Mundial del Agua es la historia de la separación del agua de la tierra y de "los comunes" a quienes pertenece. Es asimismo una negación de los logros históricos de la democracia a lo largo del siglo XX (…) la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Pactos Internacionales sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales y sobre los Derechos Civiles y Políticos que fueron adoptados en el seno de las Naciones Unidas (…) Pero en los albores del siglo XXI, algo tan esencial como el agua ya no se reconoce como un derecho universal por las elites que dominan la economía y la política. Al ser designada como una necesidad, el agua queda sujeta a las fuerzas de la oferta y demanda en el mercado mundial, donde la distribución de los recursos es determinada por la capacidad de pago". Barlow M. y Clarke T., *Oro Azul,* 2002, p. 80.

(20) El mejoramiento de las variedades de plantas mediante la biotecnología conlleva a problemas ecológicos, sociales y de salud, actuales y futuros. La ingeniería genética y las transformaciones de semillas y árboles, en los órganos del Grupo Consultivo sobre la Investigación Agrícola Internacional (CGIAR según siglas en inglés) y en laboratorios privados, están creando problemas relativos a la contaminación genética de las especies tradicionales. Es por esta razón que el principio de precaución fue estipulado en la Declaración de Río en 1992 y se ha formulado también el Protocolo de Bioseguridad.

(21) Hemos visto cómo la Revolución Verde ha traído las variedades de plantas híbridas, que requieren irrigación masiva y abusos de agroquímicos, que constituyen los mayores contaminantes de aguas subterráneas. Hemos visto cómo la industria forestal ha contribuido a la deforestación de nuestros bosques primarios y ha reemplazado los bosques tropicales autóctonos con árboles de crecimiento rápido que consumen grandes cantidades de agua, mediante los Planes de Acción de los Bosques Tropicales.

(22) Nuestro conocimiento tradicional desarrollado durante milenios no debe ser comprometido por confiar demasiado en los métodos científicos relativamente recientes y escasamente definidos. Apoyamos la implementación de medidas firmes para permitir la participación plena y equitativa de los pueblos indígenas, para compartir nuestras experiencias, conocimientos y preocupaciones. La aplicación indiscriminada e insuficiente de las herramientas científicas y tecnologías modernas han contribuido a la pérdida y degradación del agua (art. 15, Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas).

(23) La compañía Suez fue anteriormente denominada Lyonnaise des Eaux. El vicepresidente de Suez, René Coloumb, es Presidente del Consejo Mundial del Agua.

(24) El Fondo Mundial para la Vida Salvaje (WWF según siglas en inglés) en su evaluación para el Tercer Foro Mundial del Agua afirmó: "Los ministros de los países industrializados también criticaron la Declaración Ministerial final. Entre las críticas se encuentran la falta de mención del impacto del cambio climático en los niveles del mar, que amenaza a algunos países con sequía e inundaciones; las cuestiones de género, dado que las mujeres en los países pobres deben caminar grandes distancias cargando agua; y el manejo del agua mediante la reducción de la pobreza". "Lo que faltó fue muy importante", dijo Agnes Van Ardenne-van der Hoeven, Ministra holandesa de Cooperación para el Desarrollo. "Es importante considerar de qué forma los países ricos pueden cambiar su política y asistencia, indirectamente, reduciendo la pobreza". WWF, *Documentos de Información, ¿Qué es el Foro Mundial del Agua?* 2003.

(25) *Contribución de los pueblos indígenas: Agua, saneamiento y asentamientos humanos.* E/CN. 17/2004/10/Add.4. Trabajo preparado por la Fundación Tebtebba y la Red Ambiental de Indígenas para la CDS. Se han seleccionado e incluido partes de la sección sobre Conclusiones y Recomendaciones.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 38

diversidad cultural y privatización del agua

Hablar sobre pueblos indígenas es hablar de diversidad cultural. Los habitantes originarios comparten la misma filosofía sobre el agua, aunque practiquen diversas formas de gestión del agua de acuerdo a sus distintas realidades, historias y experiencias. En el mundo indígena, no existe un "modelo" único para utilizar los recursos acuáticos, sino múltiples alternativas y formas de gestión que cambian de región a región y de época en época. El elemento común subyacente a estas diferentes formas de gestión del agua es el "respeto por el agua", considerar los recursos acuáticos no sólo como un aporte o una mercancía, sino como una parte viviente de la Naturaleza, como un ser con el cual debe interactuarse para asegurar los derechos y participación de todos los seres vivientes.

Pablo Solón es sociólogo y autor de diversas publicaciones sobre agua y derechos indígenas. Ha colaborado como miembro activo de campañas y procesos relacionados con la defensa de los derechos indígenas frente al libre comercio y la globalización. También ha participado en la reforma de la Ley sobre Agua Potable y ha sido activista en contra de la privatización y exportación del agua en Bolivia. Fue integrante de la Comisión para la Gestión Integral del Agua de Bolivia y Director Ejecutivo de la Fundación Solón* hasta el año 2004. Actualmente es Embajador Plenipotenciario para Asuntos de Comercio e Integración del gobierno boliviano y desempeña funciones como Secretario Protémpore de la Comunidad Sudamericana de Naciones.

funsolon@funsolon.org

* La Fundación Solón es una institución con sede en Bolivia que articula el arte, la cultura, los derechos humanos y el cuidado de la naturaleza. En este marco, desarrolla estrategias de investigación, acción política, incidencia e información para promover al agua como un derecho humano y un bien de la naturaleza que no debe mercantilizarse. Promueve y es parte de campañas mundiales para que el agua salga de las negociaciones en la OMC, para que sea reconocida en la práctica como un derecho humano y para que se construya una convención mundial que asegure el compromiso de los Estados para garantizar el agua como un derecho que posibilite el bienestar y la solidaridad entre los pueblos y para el futuro. En su trabajo recupera y recoge la visión social del agua que se desarrolla desde las sociedades locales, comunidades indígenas, mujeres, y de todos y todas quienes valoren el agua como un bien común y un derecho para la vida.

La manera en que se distribuye el agua, las formas en que la gente contribuye y es compensada por tal distribución, así como la resolución de conflictos, la administración, los derechos de acceso, la gestión técnica, etc., varían de lugar en lugar. Sin embargo, lo esencial de su visión permanece inalterable. Es como un ciclo de agua, siguiendo múltiples caminos y adoptando formas diversas, aunque continúa siendo Agua.

Esta diversidad cultural que concierne al agua es prácticamente ignorada en la mayoría de las políticas y normas nacionales e internacionales para los recursos acuáticos. La visión dominante en el actual mundo globalizado es que el agua debe ser concebida, ante todo, en su dimensión económica, afianzando un precio que asegure los costos totales de recuperación, más un beneficio para promover nuevas inversiones privadas. La solución presentada en la Visión Mundial del Agua del año 2000, de La Haya[1], o en el Informe Camdessus[2], es que, sin nuevas inversiones privadas en el sector, será imposible garantizar el principio de agua para todos. En consecuencia, estas políticas promueven una serie de incentivos y garantías para los inversores privados que coloquen su dinero en negocios que conciernen al agua.

El conocimiento y prácticas de gestión tradicional son desestimados y a menudo hasta señalados culpables por el desperdicio y poca eficiencia en la utilización del agua. Cuando se reconoce la gestión tradicional, es normalmente con la creación de reservas, en un área pequeña y aislada, donde se permite la práctica de los derechos y conocimiento indígenas. Los sistemas indígenas son vistos como algo del pasado, ya desfasados.

Este concepto propone un modelo único, distinto al modelo dominante: la privatización o comodificación del agua. El Informe Camdessus reconoce que existen sistemas públicos, pero sus conclusiones enfatizan la intervención privada. Cuando se promueve la alianza pública-privada, el énfasis está en el rol y las ventajas que se otorgarán a los socios privados.

Los sistemas comunitarios, indígenas y tradicionales generalmente son ignorados. En el pensamiento dominante, sólo existe lo público y lo privado. Los sistemas comunales, en vista que no gozan de un reconocimiento de su personalidad jurídica como entes "públicos", a menudo son agrupados en la categoría privada. No obstante, existe una gran diferencia entre inversores privados en el sector privado, y sistemas de suministro del agua comunitarios, si bien ambos no son de naturaleza pública. Los primeros tienen, como anhelos principales, la retribución de la inversión efectuada y la obtención de la mayor ganancia posible, mientras que los sistemas sociales de gestión del agua aspiran a satisfacer las necesidades de la gente. No existe sólo el sector público y el sector privado, sino que también actores sociales comunitarios. Los sistemas indígenas encajan en esta tercera categoría, y su fortaleza principal es que dirigen sus esfuerzos a cuidar por todos los seres vivos, y por la Tierra misma.

Si asumimos que los sistemas indígenas son parte de este extenso grupo de sistemas comunitarios sociales, veremos que no estamos hablando de un sector marginal, o de los vestigios de la historia pasada, sino de un sector esencial y fundamental. La solución para los problemas del agua no vendrá de los inversores privados ni de los burócratas del sector público, sino del rol cada vez más importante desempeñado por los gestores comunitarios, conjuntamente con la participación de la sociedad en la vigilancia de la gobernabilidad pública.

Un problema esencial y fundamental para la humanidad, como el acceso al agua, puede ser resuelto promoviendo formas más amplias de participación de la sociedad. Los sistemas indígenas enfatizan esta participación, presencia y monitoreo. En contraste, las opciones de los inversores privados ignoran al público en esta relación, haciendo que la gente piense que el problema descansa simplemente en pagar una factura de agua.

Las decisiones sobre la gestión, políticas, leyes, contratos y proyectos del agua deben ser ampliamente discutidas y decididas por el pueblo. En

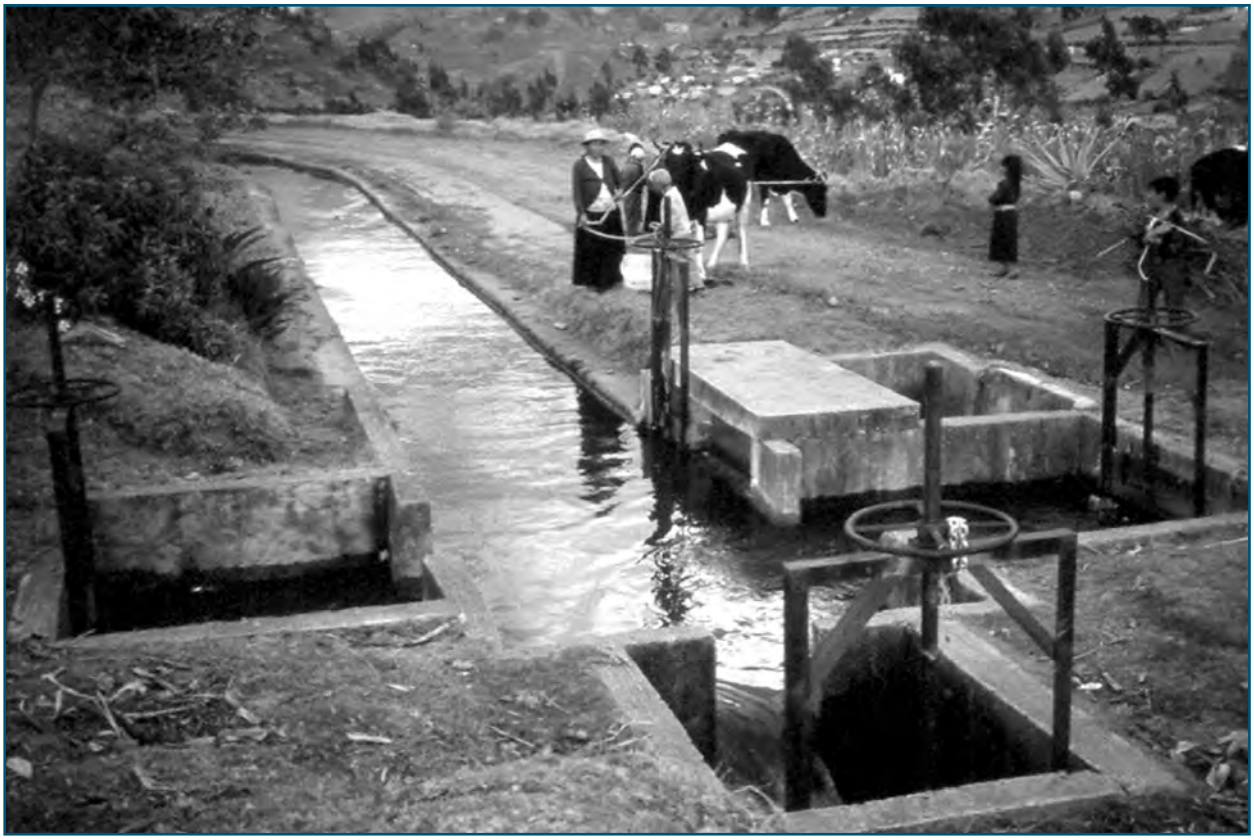
todas las áreas, pero especialmente con relación al agua, estas decisiones no pueden adoptarse a espaldas de la sociedad. Aplicar la democracia al agua es un principio esencial que debe aprenderse desde la visión indígena y así diseminarse alrededor del mundo. En la mayoría de los países en desarrollo, y en muchos de los que están supuestamente desarrollados, las decisiones significativas sobre el agua se hacen sin la adecuada información, debate o consulta con el público.

Si realmente respetamos la democracia para el pueblo, nación o comunidad, no es posible conferir ayuda o préstamos externos a un país bajo la condición de privatizar los servicios del agua. El Banco Mundial, los bancos multilaterales y algunos sectores de la cooperación internacional pueden pensar que la mejor solución es privatizar el agua, pero no deberían imponer esa política como una condición para los Planes de Ajuste Estructural o para renegociar la deuda externa. Aplicar los mecanismos de la democracia a la gestión del agua significará que las agencias internacionales no vinculen la ayuda internacional a la privatización y a la comodificación de este recurso vital.

De igual forma, si el agua se incluye en tratados de libre comercio como una mercancía, un servicio de suministro de agua, un servicio ambiental o inversión extranjera, se hace peligrar la gestión democrática del agua. El peso y las obligaciones de estos tratados de libre comercio (OMC, ALCA, TLC[3]) también son gravosos si en último término invalidan las constituciones y leyes nacionales. Cuando un país contradice lo que ha firmado en un tratado de libre comercio, es susceptible de ser demandado ante un tribunal arbitral internacional, como el ICSID (por sus siglas en inglés)[4] del Banco Mundial. Éste es el caso de Bolivia, país que actualmente enfrenta una demanda de la transnacional estadounidense Bechtel por US$ 25 a 100 millones por incumplimiento de contrato, al haber reformado la legislación que promueve la privatización de los servicios de distribución del agua.

En resumen, imponer leyes, condiciones y préstamos y la inclusión del agua en los tratados de libre comercio no sólo pone en peligro la gestión democrática de este recurso fundamental, sino que también elimina la diversidad cultural al imponer un modelo sobre otros. Se estandariza la gestión del agua, poniendo fin a siglos de gestión social y comunitaria, de la cual los pueblos indígenas son vivos exponentes.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 41



Sistema de irrigación gestionado por comunidades indígenas, Ecuador – © *R. Boelens*

NOTAS FINALES

(1) *Visión Mundial del Agua* (Documento presentado como el resultado del Segundo Foro Mundial del Agua), La Haya, 2000.

(2) Michel Camdessus fue Director Ejecutivo y Presidente del Fondo Monetario Internacional. El Consejo Mundial del Agua y otras instituciones lo comisionaron para preparar uno de los discursos principales para el Tercer Foro Mundial del Agua, titulado: "Financiando el Agua para Todos".

(3) OMC: Organización Mundial de Comercio. ALCA: Área de Libre Comercio de las Américas. TLC: Tratados de Libre Comercio bilaterales o regionales.

(4) Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 42

el agua es de todos y es de nadie

Partiendo de una breve panorámica de la singularidad andina, los autores* proponen una lectura crítica a varios enunciados de los Foros Mundiales sobre el Agua. Las concepciones de los ancestrales habitantes de los Andes en relación a la naturaleza, el agua y el manejo comunitario, son saberes fundamentales para realizar una visión más integrada sobre la gestión del agua en el conjunto del planeta, a la vez que sirven como testimonios capaces de convertirse en paradigmas de equidad y desarrollo con identidad.

Leonidas Iza es líder kichwa en la provincia de Cotopaxi, ex diputado por la provincia al Congreso Nacional, y ex-presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) , colaborando con las iniciativas interinstitucionales de WALIR (Water Law and Indigenous Rights) y la Visión Andina del Agua.

http://conaie.org/

* Este texto está basado en el documento "La Visión Andina del Agua". Para su elaboración colaboraron las instituciones CONDESAN, CGIAB, CAMAREN, CIED-Perú, Chile Sustentable, Agualtiplano, CIPCA, IPROGA, Fundación Solón, con apoyo de la Iniciativa Minga del IDRC-Canadá.

Los Andes

La Cordillera de los Andes es testigo firme del origen y desarrollo de uno de los procesos históricos más sobresalientes del mundo antiguo que condujo al surgimiento de variadas civilizaciones. Ello fue posible gracias a la manera como a lo largo de miles de años, las sociedades originarias aprendieron a utilizar, transformar y conservar los recursos naturales, a organizar su territorio y a generar mecanismos sociales y económicos particulares para el ecosistema andino.

La Cordillera de los Andes

A diferencia de otras cordilleras del mundo, la Cordillera de los Andes corre en dirección norte a sur, paralela al Océano Pacífico, abarcando 70 grados de latitud a lo largo del margen occidental de América del Sur. Comprenden una sección de 15 000 km de cordilleras del Nuevo Mundo y tiene una longitud de 7 250 km, ocupando un área continua de más de dos millones de km^2.

Los Andes constituyen una de las regiones de mayor diversidad ambiental y geomorfológica en el mundo. Dada su enorme longitud norte-sur que se extiende a través de todas las zonas climáticas con diversa vegetación entre la línea ecuatorial y la Antártica, así como las grandes alturas desde el nivel del mar hasta las cumbres de nieves perpetuas, no es sorprendente que los Andes contengan los rangos más extremos de tipos de paisajes, climas y comunidades vegetales del mundo.

Hoy en día, la complejidad geomorfológica y climática de los Andes parece ser un factor limitativo para el desarrollo; a su vez, el mundo moderno aún no sabe utilizar a plenitud las riquezas que ofrece su diversidad. En la antigua América andina, las limitaciones geográficas y medioambientales fueron convertidas en oportunidades, con la domesticación de plantas, animales, la tierra y el agua.

Transformando limitaciones en oportunidades

Además de las empinadas laderas y los cambios climáticos impredecibles que caracterizan a los Andes, la escasez de agua es uno de los retos más grandes para la supervivencia. Para mitigar esta situación, las poblaciones indígenas andinas desarrollaron tecnologías adecuadas al contexto físico, ecológico y cultural, e incluso movieron cantidades enormes de tierra y agua para crear nichos agrícolas sostenibles.

Muchas técnicas fueron usadas por los hombres y mujeres andinas para manejar el agua y crear tierras de cultivo: entre otras los sistemas hidráulicos particulares a las diversas condiciones naturales; los “waru waru”, “camellones” o “sucaqollus” para las planicies inundables del entorno del lago Titicaca; las “qochas” para capturar las aguas de las lluvias; y las más conocidas terrazas de cultivo o “andenes” para aprovechas las empinadas laderas andinas.

El día de hoy, una gran parte de los conocimientos indígenas que permitieron la convivencia recíproca con los entornos de los Andes, no son utilizados; las tecnologías están relegadas y las poblaciones que las hicieron posibles se encuentran marginadas.

La población andina

En los Andes, por más de 20 000 años, la población estableció un modelo de vida basado en una agricultura y ganadería sustentables. Esta población constituyó una sociedad que mantenía una relación equilibrada con el medio ambiente, basada en valores de complementariedad y reciprocidad.

Hoy en día, casi la totalidad de las poblaciones indígenas en los Andes comparten un conjunto similar de problemas con relación a su situación social, política y económica como poblaciones colonizadas y marginadas.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 44

El agua en la cosmovisión Andina

Si bien las visiones del agua en la región andina tienen particularidades de acuerdo a las distintas culturas indígenas existentes, a la diversidad de áreas ecológicas, a las diferentes ubicaciones de las cuencas, y a los niveles de organización social (comunidades, caseríos, parcialidades, ayllus, etc.), existen comunes denominadores que deben de ser mantenidos y respetados. Para los pueblos andinos, el agua es mucho más que un recurso hídrico:

El agua como ser vivo

En muchas de las comunidades andinas se percibe el agua como un ser vivo, proveedor de vida y de animación del universo. Con el agua se dialoga, se le trata con cariño, se le cría. Esta visión ha sido factor fundamental para la adecuada cosecha, conservación y reproducción de los recursos hídricos.

El agua como ser divino

De igual manera, según las tradiciones antiguas transmitidas en muchas de las comunidades contemporáneas, el agua en su origen proviene de Wirakocha, dios creador del universo, que fecunda la Pachamama (madre tierra) y permite la reproducción de la vida. Es, por tanto, una divinidad que está presente en los lagos, lagunas, mares, ríos y todas las fuentes de agua.

El agua como base de la reciprocidad y complementariedad

El agua debe cumplir una función social considerando la integración de los seres vivos, la articulación de la naturaleza y de la sociedad humana. Es la sangre de la tierra y del universo andino. Es importante que facilite la práctica recíproca en las comunidades andinas. Tiene que ordenar la vida de los individuos, presentando la diferencia no como oposición, sino como complementariedad, facilitando la solución de los conflictos sobre la base de acuerdos comunitarios.

El agua como derecho universal y comunitario

El agua "es de todos y es de nadie". Pertenece a la tierra y a los seres vivos, incluyendo al ser humano. Por lo tanto es de importancia primordial que se distribuya equitativamente de acuerdo a necesidades, costumbres y normas comunitarias, y según su disponibilidad cíclica.

El agua como expresión de flexibilidad y adaptabilidad

El agua se comporta de acuerdo a los ecosistemas, circunstancias y coyunturas, sin seguir normas rígidas. Depende del tiempo, clima, y topografía. La sociedad andina, como el agua, está en continua apertura frente a todo lo que enfrenta, incorporando selectivamente elementos de otras culturas y grupos humanos complementarios a su cultura.

El agua como ser creador y transformador

El agua sigue leyes naturales, de acuerdo a los ciclos estacionales y a las condiciones del territorio. Su uso sustentable implica la generación y aplicación de conocimientos y habilidades obtenidos durantes siglos, así como la construcción de una infraestructura hidráulica que permita cosechar y distribuir el agua sobre la base de una gestión mancomunada y eficiente.

El agua como recreación social

El agua es base fundamental para la recreación de la diversidad en el espacio y el tiempo, en las organizaciones comunitarias, y en la participación de la población, permitiendo la autodeterminación de las comunidades, en discusión y dialogo permanente con la naturaleza.

La realidad de los Andes en el contexto de la Visión Mundial del Agua

La Visión Mundial del Agua elaborada en el Segundo Foro Mundial en La Haya, en marzo del año 2000, además de haber marginado la perspectiva de las poblaciones campesinas e indígenas de los Andes y el mundo, no presta atención a la supervivencia de éstas. La Visión emanada de la Haya, convertida en un Plan de Acción

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 45

Internacional en Kyoto, 2003, y en México, 2006, constituye una amenaza para la conservación y el uso sustentable de los recursos hídricos a escala internacional, y para los países con poblaciones indígenas campesinas altamente significativas, como en los Andes.

En estos países, las legislaciones con relación a los recursos naturales, y en especial con relación al agua, no consideran la visión, cultura, las propuestas indígenas y campesinas en referencia a uno de los recursos más estratégicos del milenio; y por lo tanto no respetan sus derechos y prácticas consuetudinarias. Esta realidad se torna aún más ingrata al analizar que la gestión hídrica de poblaciones indígenas y campesinas sostiene la seguridad alimentaria nacional.

Nos preocupan principalmente cuatro propuestas comunes presentes en las Visiones de los Foros Mundiales, iniciadas con las ideas del Primero Foro:

Reducir el uso del agua en el sector agrícola generalizando el uso de cultivos transgénicos:
Esta propuesta, como vía para el uso eficiente del agua, atenta directamente contra la inmensa biodiversidad de cultivos nativos de los Andes, provocaría dependencia de las poblaciones hacia empresas biotecnológicas y la pérdida de su seguridad y soberanía alimentaria, violando el principio de precaución sobre estos cultivos.

Reasignar el agua de los usos de menor valor (agricultura familiar) a los usos de mayor valor (agricultura en gran escala, industria y consumo humano):
Esta propuesta, para el caso de las regiones andinas, conduciría a la destrucción de la pequeña producción campesina y familiar, base de su subsistencia y cultura, profundizando la migración hacia las ciudades y generando nuevos bolsones de pobreza.

Hacer de la inversión privada la palanca para la resolución de los problemas del agua:
Esta propuesta, que constituye la base de muchas políticas oficiales en los países andinos y en el mundo, conduce a la privatización del agua, desligando al Estado de las responsabilidades que tiene con todos los usuarios, y generando artificialmente una demanda para promover grandes negocios en desmedro de la mayoría de la población mundial, y especialmente de las poblaciones indígenas y campesinas.

Cobrar el costo total del agua:
Cobrar el costo total del agua, en un contexto de privatización del recurso para atraer a los inversionistas privados, pone en peligro la disponibilidad del agua para la manutención de los ecosistemas, restringe el acceso de la población a este recurso, y transforma el acceso al agua en una mercancía, dejando de ser un bien nacional de uso público, y un derecho consuetudinario y colectivo.

Propuesta para la acción desde las visiones Andinas

¿Cómo respetar las visiones de las comunidades indígenas y campesinas de los Andes, fortalecer su identidad, asegurar sus derechos y conservar los recursos hídricos? Consideramos fundamentales los siguientes principios:

El agua como patrimonio común
Para fortalecer la gestión integral del agua, cualquier plan de acción con relación al agua debe estar orientado a protegerla y conservarla, y debe garantizar su disponibilidad con equidad para asegurar la existencia de todos los seres vivos del planeta. Para ello es primordial asegurar y proteger los sistemas hídricos, tanto en su entorno geográfico como en su ciclo natural, consensuando acciones y mecanismos que mantengan la integralidad de los ecosistemas, especies animales, vegetales y la vida de las comunidades con dignidad, y recreando su identidad cultural. El agua es patrimonio de la tierra y de toda forma de vida animal, vegetal y humana. Por ello, cualquier marco jurídico con relación a los recursos hídricos debe estar basado en este principio.

El agua como dominio público

Este principio implica la definición del agua en las Constituciones como bien público bajo el control de la sociedad en su conjunto. Al mismo tiempo, se deben formular mecanismos equitativos de uso que respondan a las necesidades de la naturaleza y de las comunidades humanas, priorizando los derechos de subsistencia, soberanía alimentaria y desarrollo local.

El agua es un bien común no una mercancía

El acaparamiento del agua por los sectores más poderosos de la economía como el sector minero, industrial, agrícola empresarial, exportador, y otros, va en desmedro de la gran mayoría de usuarios y de la propia naturaleza. Por tanto, ninguna empresa, nacional o transnacional, o persona particular, tiene el derecho de apropiarse del dominio del agua o acaparar su uso para fines de lucro privado en perjuicio del resto de la colectividad. Por ser el agua un bien de dominio público, es un recurso vital que no puede ser reducido a un valor sólo comercial y así estar sometido a las leyes del mercado. Por ello, el agua no puede ser materia de tratados de libre comercio internacional como los de la OMC y el ALCA, o los tratados bilaterales.

Revalorización de saberes, tecnologías y organización andina

Los saberes del mundo andino, sus sistemas tecnológicos y sociales de gestión del agua parten del principio de la convivencia recíproca con la madre tierra y se sustentan en la propiedad colectiva del agua basados en un sistema legal y social propio. Estos lograron garantizar la sustentabilidad de los ecosistemas desde tiempos inmemoriales y por lo tanto deben ser preservados, respetados y reconocidos. Los sistemas tradicionales de manejo del agua, desarrollados y validados a lo largo de cientos de años, hoy en día marginados, son probadas alternativas para la sostenibilidad de los recursos hídricos. Por ello deben de ser mejor comprendidos, valorados, recuperados y difundidos como tecnologías para la sustentabilidad del desarrollo.

Sistemas de gestión integrales y participativos

Los sistemas de gestión del agua deben basarse en un concepto de integralidad, a partir de una concepción territorial de cuenca, de usos compatibles y sustentabilidad del recurso. La priorización de los usos del agua debe basarse en mecanismos participativos que permitan garantizar su conservación y el acceso equitativo. Los proyectos de gestión sustentable requieren de información pública sobre el estado actual y disponibilidad de las aguas superficiales y subterráneas, información hoy en día casi inexistente, poco sistematizada, y de difícil o costoso acceso.

Institucionalidad participativa y control social

Las normas legislativas y formas de gestión del agua deben garantizar la disponibilidad del agua en términos de volumen y de calidad, para asegurar la sustentabilidad y necesidades de los ecosistemas y las comunidades humanas. Para ello, los sistemas de gobernabilidad, tanto a nivel de cuenca como nacionales, deben basarse en las autoridades hídricas locales ya existentes, tales como comunidades indígenas, campesinas, asociaciones de regantes, y demás usuarios del agua. Los gobiernos de los países andinos deben respetar y valorar la gestión y el Derecho originario, comunal e integral de las comunidades indígenas y campesinas, debiendo estos ser reconocidos como patrimonio de la humanidad.

Políticas económicas adecuadas

Toda política de inversión pública debe considerar prioritariamente la conservación del recurso, la gestión sustentable y el desarrollo local y regional sobre la base de los usos y costumbres indígenas y campesinos. Cualquier inversión privada en el sector agua debe someterse a estos criterios. En las cuencas andinas, el recurso agua se genera en las partes altas, pero por lo general se beneficia a las partes bajas. Las políticas hídricas deben priorizar mecanismos adecuados para el beneficio equitativo, que garanticen una mejor calidad de vida a los pobladores menos favorecidos de las cuencas altas.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 47

Mujeres indígenas reclamando derechos de control del agua en Licto, Ecuador – © *R. Boelens*

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 48

aguas locales, políticas culturales y leyes universales: la gestión hídrica indígena frente a la legislación nacional y las "políticas de la participación"

En épocas pasadas, los derechos de propiedad sobre el agua de los pueblos indígenas y comunidades eran arrebatados a través de la violencia, las conquistas, la colonización y la opresión. A pesar de que no han cesado de suceder las usurpaciones violentas, las palabras claves en la sociedad contemporánea ya no son la exclusión y la opresión total, sino los así llamados conceptos modernos de la "inclusión", la "integración", la "participación", en nombre de la "igualdad". Pero con estos conceptos y las políticas correspondientes surgen preguntas fundamentales: ¿Igual a qué, igual a quién, igual a qué modelo? ¿Inclusión en qué? ¿Participación en los objetivos, visiones y términos de quiénes?

Rutgerd Boelens es profesor e investigador de la Universidad de Wageningen, los Países Bajos. Es coordinador del programa WALIR (Water Law and Indigenous Rights) y del programa interandino Concertación.

Rutgerd.Boelens@wur.nl

Una versión preliminar de este capítulo, en inglés, fue presentada en el Foro Mundial del Agua del año 2003 celebrado en Kyoto, Japón (UNESCO 2006), y en castellano en "Archivo Histórico del Agua", 8:5-19, 2003.

Introducción

La seguridad de acceso al agua y a los medios para manejar sus sistemas hídricos es de importancia crucial para las comunidades indígenas y campesinas en la región andina, así como en otras partes del mundo. Además, en muchos países, estos sistemas de gestión hídrica campesina e indígena constituyen la base fundamental, no sólo del sustento local, sino también de la seguridad alimentaria nacional. En la mayoría de los países andinos, por ejemplo, son los principales proveedores de alimento para la población nacional.

Sin embargo, además de la históricamente desarrollada y extremadamente desigual distribución del acceso al agua, los derechos consuetudinarios de agua en los países latinoamericanos y en otros continentes están bajo una presión creciente. Consecuentemente, los millones de usuarios y usuarias indígenas del recurso se hallan estructuralmente entre los grupos más pobres de la sociedad.

Además, generalmente no están representados en los organismos de toma de decisiones nacionales e internacionales, lo que contribuye a una situación de crecientes inequidad, pobreza, conflicto y destrucción ambiental. Los foros internacionales, repetidas veces, han observado que se siguen negando los intereses de las poblaciones indígenas en cuanto a la gestión de sus recursos hídricos. El Segundo Foro Mundial del Agua, por ejemplo, concluyó que "... habiendo examinado los documentos del Foro, las poblaciones indígenas y sus característicos sistemas de valores, conocimientos y prácticas han sido ignorados en el proceso de la Visión Mundial del Agua. La sesión concluye que hay una necesidad urgente de corregir este desequilibrio en el pensamiento vigente por medio de la activa integración de las mujeres y hombres indígenas en las fases subsiguientes, empezando por el Marco de Acción". Este hecho alarmante fue confirmado en la sesión sobre las perspectivas indígenas del agua, en el siguiente Foro Mundial del Agua, en Kyoto, 2003 (véase UNESCO 2006). Básicamente, el Cuarto Foro Mundial ha producido conclusiones similares, y es sólo a través de la presión importante desde abajo, desde los mismos pueblos, las comunidades y sus alianzas, que han logrado exigir que sus demandas sean puestas sobre la mesa en estos y otros foros internacionales.

Si este interés estuvo ausente en el cuidadosamente preparado debate internacional y oficial, la situación en "el terreno" es todavía mucho peor. Incluso en los casos en que los derechos indígenas sobre el agua y sus prácticas relacionadas no están sencillamente obstruidos por la legislación y las políticas de intervención nacionales, la atención sobre el tema a menudo es insignificante. Los gobiernos sólo han actuado de la boca hacia afuera. La mayoría de políticas y legislaciones no toman en consideración las realidades cotidianas y los contextos específicos en los que se desenvuelven los grupos y pueblos indígenas.

En este capítulo se indican los retos de un programa de acción-investigación, intercambio y cabildeo. El Programa "Legislación de Recursos Hídricos y Derechos Indígenas y Campesinos" (WALIR) trata de contribuir a contrarrestar la discriminación y la injusticia arriba señaladas. A pesar de que la investigación también cubre casos en México y los Estados Unidos, su principal foco de acción está en Perú, Bolivia, Chile y Ecuador. Por ello, el capítulo primeramente enfocará algunas características básicas del trasfondo de las leyes de aguas, las políticas hídricas y los derechos locales en los Andes. A continuación presentará el programa de acción-investigación y profundizará en algunos de sus principales retos conceptuales: el concepto de derechos de agua y reglas de gestión *indígenas,* el concepto del reconocimiento oficial de los sistemas sociolegales locales, y la cuestión de la efectividad de las estrategias legales para resolver los conflictos y los asuntos relacionados con los derechos de agua. La intención no está en dar respuestas definitivas sino en dejar claros cuestiones y dilemas importantes. Subsiguientemente, el capítulo se enfocará sobre el problema de las estrategias de política y leyes de agua orientadas hacia la inclusión: la tiranía de los discursos modernos sobre igualdad y participación, los cuales niegan los sustentos, los derechos de agua y las reglas de gestión locales, campesinos e indígenas. Con ello, espera hacer una contribución a la revisión crítica de las políticas hídricas contemporáneas y las políticas culturales (*"cultural politics"*) que ofrecen.

Gestión y distribución de los derechos de agua en la región andina

No obstante el hecho de que la gestión hídrica en los países andinos cuenta con una diversidad enorme, ciertos rasgos comunes saltan a la vista. En la actualidad, el contexto de derechos de agua y reglas para su gestión está cambiando rápidamente en los países andinos. La creciente presión demográfica y el proceso de migración, transnacionalización y urbanización de las áreas rurales, entre otros, están llevando a cambios profundos en la estructura agraria, las culturas locales y las formas de manejar los recursos naturales (Assies 2006; Mayer 2002; Oré 2005; Zoomers 2001). Nuevos grupos de interés entran en los territorios indígenas y las comunidades campesinas, reclamando una porción sustantiva de los derechos de agua existentes e ignorando frecuentemente los acuerdos y reglas locales (Boelens y Zwarteveen 2005; Castro 2002; Perreault 2006).

Además, la gestión del agua en los Andes ha vivido y sigue viviendo un proceso de reforma hídrica neoliberal agresiva – formal e informal –, con caras y estrategias muy diversas e impactantes. En este contexto, es común ver a los actores poderosos arreglárselas para influir en las nuevas regulaciones y políticas para monopolizar el control del agua. Las élites y empresas nacionales e internacionales usan tanto la intervención estatal como las políticas de privatización de varios países andinos para anular y apropiarse de los derechos de agua indígenas y campesinos (Guevara et al. 2006; Isch & Gentes 2006; Urteaga y Boelens 2006).

Al mismo tiempo, sin embargo, aparecen algunas oportunidades para las culturas locales y sus sistemas de derechos consuetudinarios. Puede observarse que la mayor parte de los países andinos ha aceptado convenios internacionales y está trabajando hacia el reconocimiento de la pluralidad étnica y de la multiculturalidad (o interculturalidad). A nivel general, los "derechos indígenas" se asocian con lo que se considera "derechos humanos". Sin embargo, cuando llega el punto de materializar tales acuerdos generales en la práctica o en campos legislativos concretos, como las leyes y políticas de agua, las formas de gestión de agua indígena y los sistemas de derechos locales tienden a ser negados, prohibidos o minados – especialmente cuando se trata de derechos de *control* de agua (Bustamante 2002, 2006; CONAIE 1996, Gentes 2002, 2006; Getches 2005, 2006; Guevara et al. 2002; Pacari 1998, Palacios 2002; Peña 2004; Urteaga et al. 2003).

En la región andina, y en cualquier otra parte, la negación de las formas contemporáneas de gestión indígena del agua está a menudo combinada con una glorificación del pasado: "¡Inkas sí, indios no!" (Méndez 2000. Cf. Baud 2006; Gelles 1998, 2006; Salman y Zoomers 2003). Encontramos en ello una actitud folklórica hacia las comunidades indígenas contemporáneas. Es muy común el uso de enfoques románticos, paternalistas y racistas. Las políticas están orientadas hacia una inexistente imagen de "indianidad", un estereotipo, o hacia la asimilación y destrucción de los sistemas normativos indígenas de agua. Como resultado de esto, los países andinos están repletos de ejemplos de los impactos organizacionales e infraestructurales negativos de muchos programas de agua impositivos y verticales, basados en supuestos equivocados en cuanto a las culturas e intereses locales. Éstos usualmente no quieren o no logran entender la dinámica y la naturaleza plural de los derechos indígenas y sus reglas de gestión (Boelens 1998; Gerbrandy y Hoogendam 1998).

Como una reacción, en la última década, se produce un cambio de una lucha basada en la clase hacia una lucha basada en la clase y la etnicidad para lograr el acceso y control del agua, especialmente en países como Bolivia y Ecuador. En muchas regiones, la tradicional lucha para lograr una distribución más equitativa de la tierra se ha visto acompañada o suplantada por los reclamos colectivos para lograr una distribución más equitativa del agua y para la legitimación de las autoridades y los marcos normativos locales de gestión de agua. Además de la gran necesidad del agua para mantener y desarrollar los sustentos locales, las particularidades del recurso agua dan una dimensión nueva y fundamental a estas luchas y demandas.

Derechos de agua, luchas indígenas y campesinas, la investigación-acción y el debate

En estas épocas de escasez creciente y de competencia por el acceso a los recursos hídricos, los derechos de agua se vuelven esenciales en la lucha de las organizaciones indígenas y campesinas para la defensa de su sustento y de sus formas de gestión colectiva para asegurar su futuro. El agua en las comunidades andinas es frecuentemente un recurso extremadamente poderoso. Además de ser a menudo un fundamento de las prácticas reproductivas, productivas, sociales y religiosas, y de la identidad local (Gelles 2006; Valderrama y Escalante 1998; Vera 2006), la característica particular del "agua" de ser colectiva, casi por definición, fuerza a la gente a construir organizaciones fuertes: en la mayoría de los casos, el recurso puede ser manejado sólo por medio de una acción colectiva cotidiana. La colaboración, en vez de la competencia, es la única manera de sobrevivir y de asegurar los derechos de agua en un ambiente extremadamente adverso.

Esta acción colectiva "forzada" para la gestión del recurso, no puede ser idealizada y no debe ser parte de una presunta "solidaridad andina". Es una forma de "reciprocidad contractual" local para mantener y reproducir los sistemas de gestión de agua y las unidades familiares que dependen de él (cf. Boelens y Doornbos 2001, Mayer 2002; Zoomers 2001). Y además de la orientación local de esta acción recíproca colectiva, puede crear una base fuerte para establecer alianzas políticas a niveles regionales y nacionales, por ejemplo, para reclamar políticas de agua específicas y para oponerse a formas de legislación y política que nieguen los derechos indígenas o consuetudinarios.

Consecuentemente, como muestra la evidencia de campo, las políticas de individualización y privatización de derechos de agua crean un enorme peligro para estas comunidades en los Andes. Ésta es también la causa mayor de las muy intensas guerras de agua bolivianas y las protestas masivas en el Ecuador y Perú.

Otra vez, ¿por qué los derechos de agua? Para profundizar más en el poder del agua, hay que entender la idea de las muchas capas que componen los derechos de agua en la mayor parte de las comunidades indígenas y campesinas. Típicamente, estos derechos no se refieren al acceso y retiro solamente, sino que consideran reclamos autorizados para usar el agua y *también* controlar la toma de decisiones sobre la gestión del agua. Por lo tanto, es una lucha por estas cuestiones clave: el acceso al agua y su infraestructura; los contenidos de las reglas y obligaciones con respecto a la gestión del recurso; la legitimidad de la autoridad para establecer y poner en vigor reglas y derechos; y los discursos y políticas para regular el recurso. Y son éstas las cuestiones centrales que están en peligro: es precisamente la *autoridad* de las organizaciones indígenas y campesinas la que está siendo cada vez más negada, sus *derechos de uso* del agua los que están siendo eliminados, y su control sobre el proceso de *toma de decisiones* lo que está siendo socavado. Los nuevos discursos mundiales, sean "privatizadores" o "integracionistas", tienden a reforzar y legitimar este proceso.

Fundamentalmente, *un derecho de agua,* más que sólo una relación de acceso y uso entre "sujeto" (usuario) y "objeto" (agua), es una relación social y de expresión de poder entre los seres humanos. Es una relación de inclusión y exclusión que involucra el control sobre la toma de decisiones. Por ello, es crucial considerar la relación de ida y vuelta entre derechos de agua y poder: las relaciones de poder determinan las propiedades claves de la distribución, el contenido y la legitimidad de los derechos de agua y, a su vez, los derechos de agua reproducen o reestructuran las relaciones de poder (Boelens y Hoogendam 2002).

Con base en lo anterior, el programa WALIR fue formulado como una iniciativa internacional interinstitucional basada en investigación-acción, intercambio, capacitación, empoderamiento y defensa legal. Este programa de inves-

tigación comparativa se asienta sobre investigaciones académicas e investigación-acción local en redes locales, tanto indígenas como no indígenas. WALIR pretende ser una especie de "centro de ideas" (*think tank*) para informar críticamente a los debates sobre los derechos consuetudinarios e indígenas relacionados con la legislación y políticas hídricas, tanto para facilitar las plataformas locales de acción como para influir en los círculos donde se hacen las leyes y políticas. En coordinación y colaboración con otras redes e iniciativas de contrapartes, WALIR está dirigido al análisis de los modos de gestión consuetudinaria de comunidades indígenas y campesinas, comparándolos con los contenidos de la legislación y las políticas nacionales actuales. Así, pone luces sobre cómo los primeros son legal y materialmente discriminados y destruidos. La finalidad es contribuir a un proceso de cambio que estructuralmente reconozca, en la legislación y políticas hídricas, los derechos y marcos normativos indígenas y consuetudinarios sobre la gestión del agua.

Si bien especialmente las poblaciones indígenas y campesinas están crecientemente enfrentadas a una escasez de agua y a una tradicionalmente fuerte negación de sus reglas y derechos de gestión de agua, el actual clima político parece estar cambiando. Pero los cambios legales reales todavía carecen de contenido y existe una falta de resultados y propuestas claras de investigación en esta área. El programa tiene el objetivo acortar estas brechas, enfrentando el reto de tomar en cuenta las dinámicas de los derechos consuetudinarios e indígenas sin caer en la trampa de descontextualizar y "congelar" tales sistemas normativos. Fundamentalmente, el programa WALIR está dirigido hacia las actividades y conclusiones que favorezcan a las plataformas y redes locales, nacionales e internacionales de organizaciones de base y de entes tomadores de decisión.

Reconocimiento de derechos locales e indígenas: problemas conceptuales y retos estratégicos

La diversidad no sólo es un elemento central como *tema* de investigación y acción en el campo de la gestión hídrica, sino que también es fundamental en el diseño de la investigación-acción misma. Por esta razón, un programa como WALIR tiene una composición interdisciplinaria con profesionales del derecho, la antropología, las ciencias del agua y la agroeconomía. También sus bases son ampliamente divergentes: desde investigadores académicos y asesores de políticas, hasta especialistas de la investigación-acción y dirigentes y asesores legales de federaciones indígenas y campesinas. Y obviamente, los países incluidos difieren mucho en sus respectivas estructuras legales, al igual que los debates nacionales sobre derechos indígenas y consuetudinarios, y los lenguajes y conceptos que se usan. Por ello, los retos son múltiples y pertenecen tanto al campo conceptual como a la acción práctica. Por ejemplo:

La noción de "indígena"

Hace medio siglo Frantz Fanon hizo la siguiente observación, que es útil recordar en el contexto de programas como WALIR: "Los especialistas coloniales no quieren reconocer que la cultura ha cambiado, y se apresuran a apoyar las tradiciones de la sociedad nativa. Son precisamente los colonialistas los que se han vuelto defensores y partidarios del estilo de vida nativo" (Fanon, 1967 (1954)).

Es una advertencia poderosa a los académicos, a los profesionales y activistas que hacen investigación-acción y a las ONGs, para que se abstengan de llevar a cabo un participacionismo ingenuo o un imperialismo filantrópico, y vuelvan a pensar de manera crítica en cada intención de apoyar los conocimientos, culturas, derechos, y manejos de los recursos naturales "indígenas". También nos provee de un telón de fondo para las discusiones que el Programa pretende estimular, y muestra parte de la complejidad de sus objetivos. Por ejemplo, ¿qué es o quién es "indígena"?

En la región americana, la palabra "indios" fue creada y el concepto de "indígena" se construyó con aportes de varias corrientes racistas, paradigmas desarrollistas y narrativas idealizadas, y también por parte de los mismos pueblos indígenas (Véase Albó 2003, Baud 2006; Gelles 2000, 2006; Stavenhagen 2002). Varios regímenes de representación construyeron imágenes de las "culturas indígenas" como proyecciones de su propia sociedad occidental (incluso mucho antes de 1492. Cf. Boelens y Zwarteveen 2005; Albó 2002). Estas proyecciones se refieren ya sea a lo atrasados que son los "indios", que forman por tanto poblaciones que deben ser asimiladas por la cultura dominante, o a imágenes neopositivistas, idealizadas del "indio puro y real", aislado de la interacción cultural y defensor de los positivos valores humanos originales. Los grupos indígenas a menudo han colaborado con la creación de estas imágenes o las han adoptado, a veces de manera poco reflexiva, a veces con una clara intención ideológica y política. Por lo tanto, no sólo era la clase dominante y racista sino también muchos pensadores indigenistas (y más tarde indianistas) – entre otros marxistas y activistas que lucharon contra la discriminación y la opresión racial – quienes contribuyeron al gran proyecto del mestizaje, pretendiendo de manera paternalista "incluir a la pobre gente indígena en la sociedad moderna". Esto fue planificado, entre otras cosas, por medio de proyectos de desarrollo (por ejemplo, la imposición de versiones "modernas" de la tecnología de riego), la legislación y la capitalización de las comunidades andinas, o a través de la definición de "indígena" como sinónimo de "revolucionario" en las escuelas de pensamiento occidentales. Además, algunas escuelas indigenistas e indianistas trataron de generar el "indio moderno", arraigado en mitos indígenas ancestrales y en símbolos de discursos panandinos, para fomentar un nacionalismo y orgullo regionales y así legitimar sus propias posiciones políticas y étnicas (frecuentemente mestizas). "Lo indígena" fue, y todavía frecuentemente es, esencializado a través de la proyección de imágenes estereotípicas (véase, p.e., Baud 2006; Boelens y Gelles 2005; Gelles 2002; Degregori 2000; Stavenhagen 2002).

¿Es posible hablar de culturas, comunidades, sistemas de gestión de agua o sociolegales "indígenas" o "andinos"? Por un lado, la gente indígena, de manera dinámica, investiga otros sistemas y discursos normativos, seleccionando y apropiándose de aquellos elementos, herramientas y significados que pueden fortalecer sus posiciones y legitimar sus reclamos. Se están construyendo nuevas y diversas identidades indígenas, las cuales estratégicamente tratan de representar a las colectividades indígenas en su lucha contra la subordinación y la discriminación. Por otro lado, las comunidades andinas muestran especificidades históricas y culturales en cuanto a su forma de acción colectiva y a la gestión de los recursos naturales, inmersas en culturas andinas específicas, con sus particulares sistemas, símbolos y significados normativos, sus sustentos y sus economías locales.

Juntos, estos aspectos muestran la importancia de analizar las culturas andinas y sus formas de gestión como algo dinámico y adaptable a los nuevos retos y contextos. Como menciona Gelles (2000: 12), la cultura y la identidad andinas, por tanto, son "una mezcla plural e híbrida de normas locales con las formas políticas y fuerzas ideológicas de los Estados hegemónicos, tanto indígenas como ibéricos y otros. Algunas instituciones nativas están todavía con nosotros porque fueron apropiadas y usadas como medios de extraer bienes y trabajo por parte de las autoridades españolas y los Estados republicanos tras la Independencia; otras fueron usadas para resistir a los regímenes coloniales y postcoloniales".

Hoy en día, encontramos una mezcla de posiciones divergentes con respecto a la noción de "indígena" y sus implicaciones prácticas, como por ejemplo las construcciones racistas del mismo concepto (orientadas a la "exclusión" o a la "inclusión biopolítica"), las construcciones relacionadas con la integración al desarrollo ("atraso"), las misiones maoístas-leninistas ("naturaleza revolucionaria"), los estilos de vida indigenistas o idealizados ("cosmovisionistas") o basados en un análisis posmoderno ("deconstrucción"). Es fundamental, entonces, ver que en este contexto contemporáneo la lucha de los grupos indígenas usuarios del agua

combina la arriba mencionada reapropiación no sólo del acceso *al agua y la infraestructura asociada, de las reglas y formas de organización* relativas a la gestión del agua y de la legitimidad de la *autoridad local* para establecer y poner en vigor reglas y derechos, sino también de la construcción de sus *propios discursos* sobre "lo andino" y "lo indio", y de las políticas para regular de manera concomitante el agua. Obviamente, esta lucha estratégico-política dinámica para lograr una contraidentificación (autodefinición), no necesariamente está basada solamente en verdades, reglas, derechos y tradiciones "locales".

La noción de "reconocimiento"

En seguimiento a los dilemas y problemas mencionados antes, un reto conceptual y estratégico-práctico fundamental, está relacionado con la noción de "reconocimiento legal". Para poder enfrentar los procesos de discriminación, subordinación y exclusión, los grupos indígenas y los grupos de cabildeo frecuentemente apuntan hacia una acción estratégico-política con objetivos y respuestas claras, colectivas y unificadas. Pero la lucha por el reconocimiento legal y formal presenta enormes problemas teóricos, retos conceptuales, así como dificultades prácticas y políticas con importantes consecuencias sociales y estratégicas.

En otro trabajo hemos discutido el dilema que se presenta con el "reconocimiento de jerarquías legales" y hemos argumentado que debe hacerse una diferencia entre el reconocimiento analítico-académico y el reconocimiento político-estratégico. Tomar el "reconocimiento" como punto de partida, implica que hay "alguien que reconoce" y "alguien que es reconocido". Esto terminaría poniéndonos en la posición basada en el Estado, según la cual las cuestiones se deciden sobre la base de una jerarquía de validez de los sistemas legales y de capacidad de validación determinada por el Estado. Esta posición, huelga decir, invalidaría las ideas importantes derivadas de la pluralidad legal. Por otro lado, es importante ser conscientes de las oportunidades contenidas en el reconocimiento (estatal), tomando en cuenta, y en serio, el hecho de que muchos grupos locales de usuarios de recursos, así como minorías étnicas y de otra índole, activamente aspiran y luchan por este tipo de reconocimiento. Quienes usan el agua (y especialmente los actores marginados) frecuentemente están constreñidos por la ley estatal, pero al mismo tiempo pueden (tratar de) aproximarse a ella y verla como un recurso poderoso para reclamar o defender sus intereses y derechos (Roth et al. 2005. Cf Benda-Beckmann 1996, 1998). En un sentido *analítico,* el pensamiento legal pluralista no establece una jerarquía (basada en los valores morales supuestamente superiores o en el mayor grado de legitimidad, efectividad o conveniencia del marco legal) entre los múltiples marcos o sistemas legales existentes. En términos *políticos,* sin embargo, es importante que se reconozca que en la mayoría de los países la estructura legal oficial existente es fundamentalmente jerárquica y, consecuentemente, en muchos campos la ley estatal será una fuente de gran poder social (un hecho que no niega el poder político que los sistemas sociolegales locales puedan tener). El reconocimiento de la existencia de esta jerarquía política y las propiedades emergentes de la ley estatal en ciertos contextos particulares permite la posibilidad de diseñar herramientas y estrategias para la lucha social y el cambio progresivo. En la discusión acerca del "reconocimiento", los aspectos político-estratégicos se combinan con los analítico-académicos.

Así, en vez de los reclamos colectivos simples, claros y unificados, muchas preguntas de fondo surgen en los debates y luchas por el "reconocimiento", como éstas:

- ¿Reclaman los pueblos indígenas el reconocimiento solamente de los "derechos indígenas" (con todos los dilemas conceptuales y político-estratégicos que el concepto "indígena" conlleva) o también es una lucha por el reconocimiento de sistemas más amplios de derechos "consuetudinarios" y "campesinos" que prevalecen en los Andes? ¿Cuál es la diferencia precisa en casos empíricos concretos?
- No hay marcos sociolegales indígenas claramente definidos, sino múltiples repertorios socio-legales que son dinámicos, interactuantes y traslapados: ¿deberían los pueblos indí-

genas tratar de presentar y legalizar *marcos definidos* para sus derechos, reglas y regulaciones de agua, o deberían mejor reclamar el reconocimiento de sus derechos de control de agua y, a través de ellos, la *autonomía para desarrollar* esas reglas, sin tener que detallar o especificar estas reglas, derechos y principios dentro del marco legal oficial?

• ¿O sería una estrategia más apropiada y efectiva reclamar y defender la legalización de sus *derechos de acceso y uso del agua,* ya que éstos les están siendo crecientemente arrebatados, y asumir que los derechos de *gestión y control* del agua serán una consecuencia una vez que la base material del recurso haya sido asegurada?

• ¿Se enfocan los esfuerzos para lograr el reconocimiento solamente en el reconocimiento legal de las estructuras y derechos indígenas formalizados ("derechos de referencia", a veces, pero no siempre, escritos), o consideran o deberían considerar el funcionamiento complejo y dinámico de las leyes y derechos locales en la práctica cotidiana? Estos "derechos en acción" y "derechos materializados" emergen en las relaciones sociales reales e influyen en el comportamiento humano real, pero son menos "tangibles".

• ¿Cómo definir y delimitar el ámbito de validez de los así llamados sistemas indígenas de derechos, considerando la composición multiétnica de la mayoría de las regiones andinas y las propiedades dinámicas de los marcos normativos locales? ¿Esto debe hacerse en términos de áreas geográficas exclusivas, territorios "tradicionales", o en términos de dominios flexibles de cultura y sustento local?

• ¿Cómo se puede evitar la asimilación y subsiguiente marginalización de los marcos de derechos locales cuando estos son reconocidos legalmente? ¿Y cómo se puede evitar que sean reconocidos solamente aquellos derechos "consuetudinarios" o "indígenas" que calzan dentro de la legislación estatal y que la compleja variedad de "reglas desobedientes" sea silenciada tras el reconocimiento legal?

• Los sistemas sociolegales indígenas solo tienen sentido en su contexto particular y dinámico, mientras que la ley nacional demanda estabilidad y continuidad: ¿cómo se puede evitar el "congelamiento" de los sistemas de derechos consuetudinarios e indígenas dentro de la legislación estatal estática y universalística, en la cual los principios locales pierden su identidad y capacidad de renovación, lo que les convierte en algo inútil?

• Una legislación "habilitante" y "flexible" podría resolver el problema anterior. Pero una legislación habilitante y unos derechos flexibles carecen del poder para, con bases claras y fuertes, defender los derechos indígenas y locales en conflictos con terceras personas: ¿cómo dar espacio y flexibilidad a los derechos de agua y a los sistemas de gestión locales sin debilitar su posición en los conflictos con los intereses de poderosos grupos externos?

• ¿Y cuál es el significado de esta flexibilidad legal en cuanto a las desigualdades "internas" o a los abusos de poder? Si de acuerdo con los dilemas anteriores, se reclama por una autonomía para el desarrollo e implementación de normas locales (en vez de estrategias que apuntan a legalizar conjuntos delimitados y concretos de derechos y regulaciones indígenas), ¿cómo enfrentar las injusticias a nivel de género, clase y etnia que también forman parte de los marcos y prácticas sociolegales indígenas, campesinos y consuetudinarios?

"Estrategias orientadas hacia la ley"

Como consecuencia de las nociones mencionadas arriba, un reto conceptual y práctico-estratégico notable, nace del hecho que la ley nacional, por definición positivista, debe ser de validez uniforme, aplicabilidad general y tratamiento igualitario para cada ciudadano y ciudadana, mientras que los sistemas legales locales e indígenas, por el contrario, por definición enfrentan casos y diversidades particulares. ¿Cómo sortear este conflicto y esta diferencia fundamental entre la justicia legal y uniforme (orientada a lo "justo" y a lo general) y la equidad local y diversa (orientada a lo "equitativo" y a lo particular)?

Este hecho ha sido reconocido ya por varias legislaciones estatales cuando se han visto frente al problema de que la ley pierde su legitimidad en

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:04 Page 56

la práctica: la justicia oficial es vista como "injusta" en muchos casos específicos. Las reglas legales son generales y los casos individuales son particulares, de donde nace la necesidad de apelar desde un conjunto de leyes hacia el otro. En varios casos, se acudió a leyes consuetudinarias y en otros casos se institucionalizó este segundo conjunto de principios (equidad). Esto no fue para remplazar el conjunto positivista de reglas justas, sino para "complementarlo y adaptarlo". De hecho, es irónico que la justicia, es decir, la legislación oficial, a menudo haya sobrevivido gracias a la "equidad" y aceptabilidad de las leyes consuetudinarias que fueron incorporadas.

Con cierta frecuencia "las leyes y prácticas consuetudinarias" son incorporadas en la legislación nacional por medio de las "leyes especiales". Pero la "equidad institucionalizada" es una *contraditio in terminis* que lleva casi automáticamente a la situación irónica de que el conjunto de reglas comunes o consuetudinarias, la "equidad", se convierten en sistemas *generales* formalizados, con lo que pierden su intención de "conveniencia", "aceptabilidad", de "ser apropiados" y de "hacer justicia" en casos particulares (Boelens 1998; Benda-Beckmann et al. 1998; Lauderdale 1998).

Otro dilema estrechamente relacionado tiene que ver con la efectividad de las estrategias de reconocimiento legal. Considerando que las comunidades indígenas y campesinas carecen de acceso a las leyes y administraciones del Estado, ¿es el reconocimiento legal la estrategia más efectiva o sería mejor y más efectivo defender sus propias leyes y derechos "en el terreno"? Además, frecuentemente no es la ley estatal como tal la que pone las reglas del juego en las comunidades andinas, sino híbridos complicados de varios sistemas sociolegales. Los derechos y reglas formales no pueden actuar per se, y sólo a través de las fuerzas y las relaciones de la sociedad pueden transformarse de instrumentos legales en prácticas sociales. Especialmente los y las profesionales del derecho y la ingeniería del agua han sobreestimado la verdadera funcionalidad o instrumentalidad de las leyes y políticas formales en los contextos locales. Por el contrario, sus colegas de la antropología legal a veces tienden a subestimar el poder de la ley formal, al asumir que todos los conflictos se arreglarán por medio de ajustes normativos locales y sin la influencia de las regulaciones oficiales. Sin embargo, las Leyes de Agua neoliberales (como la de Chile) o las políticas instrumentales verticales e impuestas (como en Ecuador y Perú) no solamente han ignorado las formas de gestión indígenas y campesinas consuetudinarias, sino que han tenido consecuencias concretas, a menudo devastadoras, sobre la gente más pobre de la sociedad.

Es por eso que las organizaciones indígenas y de base han entrado ferozmente en la batalla legal. Es más, los esfuerzos para lograr el reconocimiento legal no *reemplazan* sino que *complementan* las luchas locales "en el terreno". En ambos niveles hay una acción político-estratégica para defender los derechos de acceso al agua, para definir los derechos de control, para legitimar la autoridad local y para enfrentar los discursos de los grupos de poder.

En la siguiente sección puntualizaré cómo los cuatro temas claves mencionados arriba, a nivel local y nacional, crean un escenario complejo en el cual los derechos y leyes consuetudinarias locales se enfrentan con la legislación uniforme y las políticas de participación.

Inclusión y exclusión: las políticas culturales de participación

Las políticas nacionales de agua en los países andinos, y especialmente su traducción a la práctica en el campo, reflejan y organizan el poder político y la hegemonía cultural del grupo de actores dominante. Este grupo ha impuesto históricamente las reglas, derechos y regulaciones y ha controlado el proceso de construcción de la nación en los últimos siglos. Como observa Gelles, las burocracias estatales usualmente igno-

ran los modelos indígenas de gestión de recursos, no solamente porque hay una supuesta superioridad de las formas y organizaciones culturales occidentales "modernas", sino porque los que detentan el poder y las culturas dominantes de estas naciones ven a la gente indígena como racial y culturalmente inferior (Gelles 2000: 9-10. Cf. Boelens y Gelles 2005; Gutiérrez 2006; Oré 2005; van der Ploeg 2006).

Aquí necesitamos examinar el importante cambio que claramente diferencia a las relaciones de poder en los Estados contemporáneos, de las de sus predecesores coloniales: hay un movimiento desde una exclusión política real hacia una imaginada "inclusión" política de los pueblos indígenas, desde un discurso de diferenciación racial (y, por tanto, una "natural" diferenciación social) hacia un discurso de igualdad (Boelens 1998; Boelens y Zwarteveen 2005; Van Cott 2000). En las épocas pasadas, los derechos de propiedad indígenas eran arrebatados a través de la violencia, las conquistas, la colonización y la opresión, y los pueblos indígenas eran excluidos de los beneficios de la sociedad. Además de apropiarse de las formas culturales locales para sus propios propósitos extractivos, los emperadores incas y otros líderes indígenas, así como los reyes y conquistadores durante el período colonial español y luego los hacendados, se diferenciaban y se elevaban sobre las clases subordinadas al *excluirlas* de los recursos, los servicios y la vida social (véase, por ejemplo, Flores Galindo 1988; Mayer 2002; van der Ploeg 1998, 2006). Esta diferenciación y exclusión social fue reforzada por varios medios que incluían las manifestaciones públicas que glorificaban el poder de los grupos dominantes.

En la época poscolonial sucede lo contrario: no son las autoridades y los terratenientes poderosos los que se hacen visibles, sino la gente campesina e indígena de las comunidades y la gente común a través de la "normalización igualadora" con un poder foucauldiano "disciplinante", "participativo", que está presente en todas las interacciones cotidianas; que "se manifiesta y se reproduce o transforma en los sitios de trabajo, en las familias y en otros ámbitos de organización de la vida diaria" (Foucault 1980). Pero los grupos poderosos que se benefician de esta fuerza "inclusiva", así como de los nuevos mecanismos y reglas de subordinación, permanecen de hecho invisibles.

Las legislaciones y políticas estatales nuevas son, por tanto, a menudo una expresión de los discursos igualitarios poscoloniales. Como observó De la Cruz (1993), el principio de igualdad ante la ley es válido para los idénticos y profundamente injusto para los diversos. Este poder horizontal y disciplinante funciona porque penetra en la gente y en la sociedad como un todo. "Este poder es ejercitado más que poseído; no es un 'privilegio' adquirido o preservado de la clase dominante, sino el efecto generalizado de sus posiciones estratégicas, un efecto que se manifiesta y a veces se extiende por la posición de aquellos que son dominados" (Foucault 1978).

Así vemos que, por ejemplo, en los Andes y en muchas regiones del mundo, los técnicos de riego y los profesionales en desarrollo, introducen virtualmente las mismas técnicas, conocimientos y normas de gestión del riego (desarrolladas en centros de investigación, universidades y empresas de desarrollo occidentales y urbanas). Pero no solamente las "imponen" desde arriba hacia abajo: en muchas instancias son las propias comunidades indígenas, en los Andes y en otras partes, las que piden esa tecnología y esas normas hídricas para "progresar" y superar la tecnología atrasada, para convertirse en campesinos "modernos" como los occidentales, para lograr una uniformidad económica y social (cf. Albo 2002; Boelens 1998).

De este modo, el poder en los Estados-naciones modernos, busca la *inclusión* más que la *exclusión* de las comunidades andinas, del campesinado indígena y de otras clases oprimidas. Al mismo tiempo, esta "uniformidad" e "igualdad" hacen que sea fácil medir a estos grupos sociales: son individualizados, clasificados y convertidos en "casos", de acuerdo con las formas en que calcen o no en el modelo. Sin embargo, su participación a menudo resulta en desilusiones, en desintegración social y cultural y en ser definidos como "gente permanentemente atrasada" por su imposibilidad de cumplir con las normas de la igualdad.

En palabras de Fanon (1967): "La ideología occidental, que es la proclamación de la igualdad fundamental entre los hombres… invita a los hombres inferiores a volverse seres humanos de acuerdo con el ejemplo occidental de la humanidad que representa. A pesar de ser fundamentalmente racista, generalmente tiene éxito en esconder este racismo a través de modificaciones cada vez más sutiles, manteniendo así su proclamación de la extraordinaria dignidad de los hombres".

Otro claro ejemplo de esto se encuentra en las propiedades normalizantes, "igualadoras" y categorizantes de las ideologías de mercado neoliberales que están penetrando en las naciones andinas, incluyendo los marcos legales y políticos con respecto a la gestión de las aguas. Los principios económicos neoliberales son, por un lado, impuestos a los Estados andinos por las instituciones internacionales y por los grupos de poder nacionales, pero, por otro lado, muchos de sus conceptos y dinámicas básicas han sido adoptadas e internalizadas por las comunidades andinas mismas, penetrando y transformando sutilmente las formas locales de gestión y a menudo desarticulando el control indígena del agua. Así, la organización de modelos de gestión de riego seculares, racionales y universalmente aplicables, apoyada hoy en día por las ideologías de privatización de la gestión, es un procedimiento poderoso por medio del cual las naciones-Estado actuales y los intereses privados extienden su control (Boelens y Zwarteveen 2005).

En resumen, está claro que las naciones-Estado contemporáneas emplean una nueva y diferente simbología de poder, promovida en los discursos de la modernización y el desarrollo, así como en las políticas económicas neoliberales, mientras que de hecho extienden el control estatal y las orientaciones culturales de quienes detentan el poder nacional e internacionalmente. Dentro de este contexto, el reconocimiento y la evaluación balanceada de las creencias y prácticas locales es necesariamente excluida porque cualquier legitimación de estas normas locales cuestiona el supuesto monopolio sobre lo racional y lo legítimamente cultural de la ideología del estado y del mercado (Boelens y Gelles 2005; Roth et al. 2005).

La tiranía de la participación

A pesar de que no han cesado las usurpaciones violentas, como se delineó antes, las palabras claves no son ya exclusión y opresión total, sino las así llamadas "inclusión", "integración", "participación" en nombre de la "igualdad". Pero con estos conceptos modernos surgen preguntas fundamentales:

Primero, si lo que se busca es la igualdad, la cuestión es: ¿igual a *qué,* igual a *quién,* igual a *qué modelo?* Lo que se asume básicamente en las actuales políticas de agua en Latinoamérica es que el "progreso" significa igualdad a lo occidental: un modelo de gestión de aguas tecnocéntrico, mercantilizado, e inclinado hacia el género masculino. El concepto de gestión racional del agua intercala normas no indígenas acerca de la eficiencia, la seguridad social, la organización efectiva la propiedad privada y la funcionalidad económica. En la práctica, la gente indígena se ve forzada a "igualarse": en otras palabras, a adoptar las normas y prácticas de los usuarios blancos y mestizos "modernos", las cuales frecuentemente van en contra de las relaciones sociales y del ambiente local, y desintegran las comunidades e identidad locales.

En segundo lugar, si inclusión y participación son el objetivo, la pregunta obvia es: ¿inclusión en *qué?,* ¿participación en *los objetivos, visiones y términos de quiénes?* Con respecto a esto, el Segundo Foro Mundial del Agua (2000) concluyó que "... hay un problema recurrente para los pueblos indígenas, los cuales están frecuentemente constreñidos a tratar con asuntos vitales en términos dictados por otros. El conocimiento tradicional es visto como algo inferior en los sistemas políticos, legales y científicos actuales y, por ello, sus argumentos son desechados una y otra vez en las cortes y en otras instituciones".

En tercer lugar, en relación con los importantes conceptos contemporáneos de la gestión y las políticas "integradas" de agua, parece haber un consenso general, pero: *¿quién* hace la integración? Veamos a continuación algunos ejemplos comunes de orientación hacia la inclusión:

El famoso proyecto Majes en el sur del Perú es uno de los muchos casos en los Andes en los que las comunidades indígenas y campesinas, y especialmente sus recursos, fueron *incluidos* en el proceso de desarrollo. Como analiza Hendriks, se hicieron grandes inversiones del orden de US$ 1 300 000.00 para capturar y conducir el agua desde el valle de Colca, para regar y desarrollar las áridas tierras río abajo. Sólo 15 000 hectáreas han sido regadas para un total de 3 000 familias, cada una de las cuales obtuvo una parcela de 5 hectáreas. Esto representa una inversión de US$ 80 000 por hectárea, o lo que es más atroz: US$ 400 000 *por familia* (Hendriks 2002).

El diseño original excluyó, definitivamente, cualquier provisión de agua para la cuenca alta donde viven las comunidades indígenas y desde donde viene el agua. Es más, para "recuperar" las inversiones, aquellas familias que *adquirieron* tierra y derechos de agua en la cuenca baja tenían que pagar US$ 25 000 por parcela, un monto de ninguna manera alcanzable para una familia indígena minifundista.

Sin embargo, las comunidades indígenas del área de captación andina sí fueron incluidas. Para superar su "atraso" les fue entregada la mayor parte de la *carga:* por ejemplo, la expropiación de parte de sus tierras, una fuerte inflación de precios, depredación de los recursos naturales, destrucción de terrazas y debilitación de los patrones existentes de organización y cultura.

La CEPAL de las Naciones Unidas estima que apenas un 0,2% de la inversión total del proyecto fue colocado en la parte alta de la cuenca, donde los sectores más pobres estaban desesperados por agua de riego. Además, al comparar el presupuesto con otras opciones de la época, 750 000 hectáreas de terrazas abandonadas podrían haber sido recuperadas y regresadas al estado de producción en comunidades indígenas y campesinas (CEPAL 1988).

Es interesante comparar este ejemplo con Ecuador, con relación a las cifras a nivel nacional. De acuerdo con el estudio de Whitaker (1992), en la época de las grandes inversiones públicas en el desarrollo del agua, los productores campesinos e indígenas con menos de 1 ha, responsables de la mayor parte de la producción nacional de alimentos, representan 60% de todos los agricultores, pero sólo recibieron 13% de los beneficios del Estado en términos de inversiones en el riego. Al mismo tiempo, los grandes terratenientes representan sólo 6% de los agricultores y recibieron 41% de los beneficios de los gastos estatales en riego. El público financió todo esto: las inversiones estatales del Ecuador para riego en ese momento representaban 11,6% del total de la deuda externa.

Otro ejemplo es la inclusión de las comunidades indígenas en los modelos globales actuales de gestión de agua. En Chile, los pueblos indígenas se han visto incluidos en el Código de Agua, que dicta la privatización de los derechos hídricos. Si bien los estudios ideológicos siguen aplaudiendo el modelo, los estudios empíricos de campo demuestran una desintegración, especialmente de los sistemas indígenas colectivos: la individualización de los derechos de agua ha incrementado la inseguridad y la desorganización, y no ha hecho decrecer la inseguridad, como la teoría neoclásica pretendería que sucediera (Bauer 1997; Hendriks 1998; Dourojeanni y Jouravlev 1999; Castro 2002). Además, de acuerdo con la nueva legislación, los derechos de toma de decisiones están ahora anexados al poder económico de compra de los individuos: los poseedores de derechos con más "acciones de agua" (unidades volumétricas por unidad de tiempo) tienen más poder de decisión, lo que va en contra de los intereses colectivos de la gestión en las comunidades indígenas y campesinas. En muchos casos, los intereses de la élite que posee la mayor parte los derechos de agua han sido capaces de efectivamente negar los derechos de la mayoría (el grupo de usuarios más pobres) e imponer sus propias reglas de juego (Hendriks 1998; Boelens y Zwarteveen 2005).

Adicionalmente, como los dueños individuales de derechos de agua pueden hacer uso del agua totalmente de acuerdo con sus intereses personales, Chile enfrenta el problema de un fuerte incremento en la contaminación del agua, y

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:05 Page 60

hasta hace poco, los dueños individuales no eran sancionados por contaminar sus propiedades. Con frecuencia, las comunidades indígenas y las ciudades aguas abajo sufren las consecuencias (Bauer 1997, Dourojeanni y Jouravlev 1999).

Al mismo tiempo, el propio mercado de agua no se ha desarrollado (o en algunos casos sólo lo ha hecho de manera marginal), pero *sí* lo hicieron la extrema monopolización, la especulación y la acumulación de derechos de agua. Unas pocas compañías mineras y generadoras de energía han acumulado la mayor parte de los derechos, la mayoría de ellos no pone en uso estos derechos al momento: el Código de Aguas de 1981 no requiere que los dueños de los derechos realmente hagan uso de ellos, ni que estén obligados a pagar tasas de concesión. Esto hace que la acumulación y la especulación de derechos de agua, en un contexto de escasez, siempre haya sido algo muy atractivo. Uno de los motivos principales para esta acumulación y monopolización de derechos de agua fue la expropiación de los llamados derechos de comunidades indígenas "no registrados" (Castro 2002, Dourojeanni y Jouravlev 1999, Gentes 2006, Hendriks 1998). Los cambios legales recientes (2005), bajo fuerte protesta de las élites del agua, han modificado en algo este panorama legal, pero sin cuestionar el modelo neoliberal y los problemas de fondo para las comunidades indígenas.

Esto se relaciona con el problema recurrente de los modelos nacionales y universales: su validez está basada en paradigmas y modelos teóricos, pero usualmente no ven o no toman en cuenta el sufrimiento humano y las contradicciones internas que causan *en la práctica.*

Un ejemplo final muy común muestra, a escala de campo, los problemas de la inclusión forzada de las comunidades indígenas en la legislación nacional uniforme, los modelos organizacionales y los diseños ingenieriles:

El Estado ecuatoriano intervino en un área indígena de 20 comunidades andinas, en Licto, con el objeto de construir un sistema de riego y llevar a cabo un programa de desarrollo integrado. El diseño fue hecho en la capital del país, sin participación de los usuarios. El diseño hidráulico no tomó en cuenta los sistemas de producción comunitarios y sus fronteras, e impuso un plano universal clásico.

A pesar de que, debido a la emigración masculina, la gran mayoría de usuarias eran mujeres, la infraestructura no incluyó reservorios nocturnos y el horario estuvo basado en turnos de 24 horas de riego. El riego nocturno hubiera hecho imposible, sin embargo, que las mujeres hicieran uso del riego, por razones como la violencia sexual, el cuidado de infantes, la erosión del suelo, la lejanía de los campos y otros.

La receta legal, nacional e uniforme dictaba la organización del sistema, que reforzaría el poder burocrático y requeriría la instalación de muchos líderes artificiales, a la vez que debilitaría a la comunidad en su estructura comunitaria, capacidad de gestión y acción colectiva, que son la base para la sobrevivencia en esta región.

La ley también preestablecía que la mayoría de mujeres no pudiesen tener derechos de agua, a no ser que fueran formalmente reconocidas como "jefes de familia", y a pesar de que ellas eran las que, de acuerdo con las reglas indígenas locales, habían trabajado, invertido y así creado los derechos de agua.

Éste fue posiblemente el mayor problema de acuerdo con las familias indígenas. El Estado impuso un modelo en el que las reglas y derechos de aguas fueron establecidos a través de un razonamiento oficial uniforme: aquellos individuos que tienen tierra y pagan tasas tienen derecho al agua. El razonamiento indígena en la zona dice lo contrario: no se pueden simplemente *comprar* los derechos. Aquellos que contribuyen con mano de obra, capacidades organizacionales y participación en mingas *crean* derechos de acceso al agua y derechos de participación en la toma de decisiones. En tal racionalidad, los derechos individuales se derivan de una propiedad colectiva del sistema y de la gestión común.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:05 Page 61

En muchas comunidades indígenas y campesinas, éste es el *motor* de la gestión local del agua y de la acción colectiva (véase el diagrama): al mismo tiempo que uno crea una infraestructura, crea también los derechos de agua y crea la organización. Después, para mantener y re-crear los derechos de agua, se tiene que mantener y re-crear la infraestructura colectiva, y se refuerza y re-crea su propia organización. Hay una interacción dinámica y permanente entre el sistema tecnológico, el sistema normativo y el sistema organizativo.

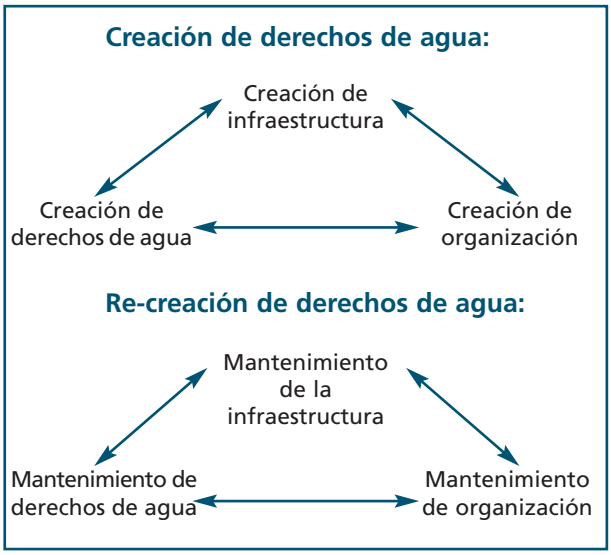


Diagrama 1: "Fuerza motora" detrás de la gestión indígena del agua y de la acción colectiva

Cuando la empresa estatal, debido a una crisis financiera y a la falta de capacidad, no completó la construcción del sistema, las comunidades indígenas tomaron a cargo su desarrollo con el apoyo de una ONG local. Adaptaron el diseño, la gestión y los derechos de agua a las demandas y capacidades locales.

Se desarrollaron medios para colectivamente discutir el diseño, las reglas y los derechos, por ejemplo usando modelos a escala y una capacitación de usuario a usuario en el lenguaje local, en todas las comunidades, para superar el hecho de que mucha de la gente no tenía educación formal o era analfabeta. A través de un diseño interactivo y de herramientas apropiados de capacitación, se logró juntar la creación de la infraestructura con la de los derechos de agua. Luego, una combinación de alfabetización emancipadora junto con la capacitación sobre gestión de agua, fortaleció la posición de las líderes y usuarias mujeres, ya que ellas iban a estar involucradas en la gestión del sistema. Y, especialmente, eran ellas las que iban a estar encargadas de crear y mantener los derechos de agua en el sistema. Fundamentalmente, la acción colectiva fue la base para la construcción de la infraestructura y para la construcción de los derechos de agua. Se desarrolló un sistema que ahora es manejado por las mismas comunidades, desde el nivel principal hasta el nivel de campo.

Pero una vez que las 20 comunidades habían terminado el sistema, con reglas y derechos claros y una fuerte gestión colectiva, la administración estatal vino a reclamar. No quería reconocer la gestión local, ni sus reglas y derechos. Por el simple hecho de no estar reconocidas por la ley nacional, fueron declaradas "ilegales". Inclusive, se llegó hasta el punto de que la agencia estatal, en su interpretación de la política de Descentralización y Transferencia de Manejo de los Sistemas de Riego, reclamó a las comunidades indígenas la devolución del manejo del sistema argumentando "¿cómo podemos entregar la gestión a los usuarios, si no está en nuestras manos?". Las políticas nacionales e internacionales usualmente tienen efectos diferentes en el campo y en la teoría, y detrás de los argumentos oficiales se desarrolla un juego de poderes.

Las comunidades indígenas, no obstante, defienden su sistema de uso de aguas tecnológico, normativo y organizativo. Pero se enfrentan a una ley uniforme y positivista, y a políticas de gestión de agua orientadas hacia la inclusión. La Ley de Aguas del Ecuador, al igual que aquellas en la mayoría de los otros países en la región, no permite derechos ni principios de gestión locales, y destruye a los diferentes sistemas normativos que *sí tratan* de encontrar soluciones particulares en diversos contextos.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:05 Page 62

Los nuevos regímenes políticos en Ecuador y Bolivia están buscando maneras de reconocer los derechos indígenas, campesinos y sus "usos y costumbres", pero se enfrentan con una herencia socio-hídrica espantosa, y además con las dificultades de los dilemas arriba señalados. También les resulta sumamente difícil enfrentar los discursos "incluyentes" de la modernidad, que ya no sólo son promovidos desde los niveles internacionales, al haberse instalado sutilmente al interior de la región andina misma.

El derecho a la igualdad y a ser diferentes

¿No es un hecho irónico el que son precisamente aquellas familias y comunidades que producen el sustento y la seguridad alimentaria de una nación, y que han desarrollado una variedad de sistemas de derechos y sistemas de gestión de agua para adaptarlos a las múltiples limitaciones y oportunidades, quienes son las que más tienen que sufrir por las políticas de la inclusión y por una legislación positivista uniforme? De hecho, las políticas culturales de la *"inclusión"* constituyen un problema fundamental, pero la solución jamás debe ser el volver a la *"exclusión"*. Además, esta exclusión nunca ha desaparecido sino que se combina estratégicamente con las políticas de inclusión.

La respuesta de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas es: participación sí, pero con un nuevo enfoque sobre los derechos. Es decir, teniendo en cuenta desde una perspectiva crítica, que las comunidades indígenas y campesinas quieren tomar parte en sus *propios* términos, considerando la pluralidad identitaria, las formas de organización y los marcos normativos que gobiernan la gestión del agua en la práctica. Y, al mismo tiempo, considerando el hecho de que la mayor parte de los derechos de acceso y control les han sido arrebatados.

Por lo tanto, en las comunidades indígenas y campesinas de hoy, quienes usan el agua reclaman tanto el derecho a la igualdad como el derecho a ser diferentes. Por un lado, hay una demanda general porque haya más justicia e igualdad en relación con la distribución desigual del poder de toma de decisiones, del agua y de otros beneficios relacionados con este recurso. Por otro lado, hay demandas para una distribución interna basada en decisiones autónomas, derechos y principios establecidos localmente y formas de organización para gestionar el agua, que reflejen las diversas estrategias e identidades que se encuentran hoy día en las comunidades indígenas y campesinas.

01 WATER CHAP1 (esp) 25/06/07 12:05 Page 63

REFERENCIAS

"Iguales aunque diferentes". En: *Cuadernos de Investigación*. No. 52. La Paz: CIPCA. 2002.

Albó X. "Andean ethnicity today: four Aymara narratives from Bolivia". En: Salman T. y Zoomers A. (eds.) *CEDLA Latin American Studies 91. Imaging the Andes: Shifting margins of a marginal world.* Amsterdam: Aksant/CEDLA. 2003. Pp. 226-248.

Assies W. "Reforma estatal y multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala y IEP. 2006. Pp. 59-82.

Baud M. "Indigenismo y movimientos indígenas en la historia andina". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala y IEP. 2006. Pp. 33-57.

Bauer C. "Bringing water markets down to earth: the political economy of water rights in Chile, 1976- 95" En: *World Development.* Vol. 25, No. 5. 1997. Pp. 639-656.

Benda-Beckmann F. "Citizens, Strangers and Indigenous Peoples: Conceptual Politics and Legal Pluralism". En: *Law and Anthropology 9.* 1996 . Pp. 1-42.

Benda-Beckmann F., Benda-Beckmann K. y Spiertz J. "Equity and legal pluralism: taking customary law into account in natural resource policies". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 57-69.

Boelens R. "Equity and rule-making". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity. Conceptions of justice and equity in peasant irrigation.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 16-34.

Boelens R., Chiba M. y Nakashima D. (eds.). *Water and indigenous peoples.* París: UNESCO. 2006.

Boelens R. y Doornbos B. "The Battlefield of Water Rights. Rule Making Amidst Conflicting Normative Frameworks in the Ecuadorian Highlands". En: *Human Organization.* 60 (4). 2001. Pp. 343-355.

Boelens R. y Hoogendam P. (eds.). *Water Rights and Empowerment.* Assen: Van Gorcum. 2002.

Boelens R. y Zwarteveen M. "Anomalous water rights and the politics of normalization. Collective water control and privatization policies in the Andean region". En: Roth, Boelens y Zwarteveen (eds.). *Liquid Relations.* New Brunswick, Nueva Jersey y Londres: Rutgers University Press. 2005.

Boelens R. y Gelles P. H. "Cultural politics, communal resistance and identity in Andean irrigation development". En: *Bulletin of Latin American Research.* 24 (3): 311-327. 2005.

Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala e IEP. 2006.

Bustamante R. "Legislación del Agua en Bolivia". En: *WALIR Studies: Centro AGUA.* Wageningen: CEPAL, Universidad de Wageningen. Vol. 2. 2002.

Bustamante R. "Normas indígenas y consuetudinarias sobre la gestión del agua en Bolivia". En: *WALIR Studies: Centro AGUA.* Wageningen: CEPAL, Universidad de Wageningen. Vol. 10. 2006.

Castro M. "Local norms and competition for water in Aymara and Atacama communities, Northern Chile" En: Boelens R. y Hoogendam P. (eds.). *Water Rights and Empowerment.* Assen: Van Gorcum. 2002. Pp. 187-201.

CEPAL. *Gestión para el desarrollo de cuencas de alta montaña en la zona andina.* Santiago: CEPAL. 1988.

CONAIE. "Institutional reform in the Andean irrigation sector: Enabling policies for strengthening local rights and water management". En: *Natural Resources Forum.* 29:37-50. 2005.

Cremers L. Ooijevaar M. y Boelens R. *Propuesta de Ley de Aguas.* Quito: CONAIE. 1996.

Cruz R. "Aportes del Derecho consuetudinario a la reforma jurídica del Estado". En: *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado.* Quito: Abya-Yala. 1993. Pp. 71-96.

Degregori C. I. (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de la antropología peruana.* Lima: PUCP, UP e IEP. 2000.

Dourojeanni A. y Jouravlev A. *El Código de Aguas en Chile: entre la ideología y la realidad.* Santiago: CEPAL. 1999.

Fanon F. *Black skin, white masks.* Nueva York: Grove Press. 1967 (1954).

Flores Galindo A. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes.* Lima: Editorial Horizonte. 1988.

Foucault M. *Discipline and punish: the birth of the prison.* Nueva York: Pantheon Books/Random House. 1978.

Foucault M. *Power / Knowledge: Selected interviews and other writings 1972 - 1978.* Colin Gordon (ed.). Nueva York: Pantheon Books. 1980.

Gelles P. H. "Competing cultural logics: State and 'indigenous' models in conflict". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 256-267.

Gelles P. H. *Water and Power in Highland Peru: The Cultural Politics of Irrigation and Development.* New Brunswick y Nueva Jersey: Rutgers University Press. 2000.

Gelles P. H. "Política cultural y resistencia local en la irrigación de la Sierra". En: Boelens R. y Hoogendam P. (eds.). *Derechos de Agua y Acción Colectiva.* Lima: IEP. 2002.

Gelles P. H. "Pueblos indígenas, identidad cultural y derechos de agua en las naciones andinas". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho.* Quito y Lima: AbyaYala e IEP. 2006. Pp. 83-128

Gentes I. *Estudio de la Legislación Oficial Chilena y del Derecho Indígena a los Recursos Hídricos.* Santiago de Chile: CEPAL/WALIR & Wageningen University. 2002.

Gentes I. "La interacción de los derechos indígenas de agua con la legislación chilena". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: AbyaYala e IEP. 2006. Pp. 255-284.

Gerbrandy G. y Hoogendam P. *Aguas y Acequias.* Cochabamba: PEIRAV – Plural Editores. 1998.

Getches D. "Defending Indigenous Water Rights with the Laws of a Dominant Culture: The Case of the United States". En: Roth D., Boelens R. y Zwarteveen M. (eds.). *Liquid Relations. Contested Water Rights and Legal Complexity.* New Brunswick, Nueva Jersey y Londres: Rutgers University Press. 2005.

Getches D. "Indigenous Water Rights in the United States and under International Norms." En: *WALIR Studies.* Boulder y Wageningen: Universidad de Colorado, UN/CEPAL y Universidad de Wageningen. Vol. 6. 2006.

Guevara A., Vera I., Urteaga P. y Zambrano G. "Estudio de la Legislación Oficial Peruana sobre la Gestión Indígena de los Recursos Hídricos". En: *WALIR Studies.* Wageningen: CEPAL & Universidad de Wageningen. Vol. 2. 2002.

Guevara A., Boelens R. y Getches D. "Conclusiones. La complejidad de la gestión de agua en los países andinos". En: Boelens R., Getches D. & Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: AbyaYala e IEP. 2006. Pp. 411-422.

Gutiérrez Z. *Riego Campesino y diseño compartido. Gestión local e intervención en sistemas de riego en Bolivia.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala e IEP. 2006.

Hendriks J. "Water as private property. Notes on the case of Chile". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 297-310.

Hendriks J. "Water Rights and Strenghtening Users' Organisations: the Art of Negotiating". En: Boelens R. y Hoogendam P. (eds.). *Water Rights and Empowerment.* Assen: Van Gorcum. 2002. Pp.52-74.

Hendriks J. "Legislación de aguas y gestión de sistemas hídricos en países de la región andina". En: Urteaga P. y Boelens R. (eds.). *Derechos Colectivos y Políticas Hídricas en la Región Andina.* Quito y Lima: AbyaYala e IEP. 2006. Pp.47-112.

Hoekema A. "Un nuevo futuro codificado para la tenencia local de recursos naturales?". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: AbyaYala e IEP. 2006. Pp. 189-226.

Isch E. y Gentes I. (eds.). *Agua y Servicios Ambientales. Visiones críticas desde los Andes.* Quito: AbyaYala, WALIR & CAMAREN. 2006.

Lauderdale P. "Justice and Equity: a Critical Perspective". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 5-10.

Mayer E. *The Articulated peasant. Household economies in the Andes.* Boulder, Oxford: Westview Press. 2002.

Méndez C. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú.* Lima: IEP. 2000.

Oré M. T. *Agua, bien común y usos privados. Riego, Estado y Conflictos en la Arichana del Inca.* Wageningen y Lima: Universidad de Wageningen, WALIR y PUCP. 2005.

Orellana R. *Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia.* Tesis de doctorado / Facultad de Derecho, Universidad de Amsterdam. 2004.

Pacari N. "Ecuadorian water legislation and policy analyzed from the indigenous-peasant point of view". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 279-287.

Palacios P. "Estudio Nacional de la Legislación Oficial y los Marcos Normativos Consuetudinarios referente a la Gestón Indígena de los Recursos Hídricos en el Ecuador". En: *WALIR Studies.* Wageningen: CEPAL y Universidad de Wageningen. Vol. 2. 2002.

Peña F. (ed.). *Los pueblos indígenas y el agua: desafíos del siglo XXI.* México D.F. y Bogotá: Obranegra Editores, El Colegio de San Luis, WALIR, IMTA. 2004.

Perreault T. "Escalas socioespaciales, reestructuración del Estado y la gobernanza neoliberal del agua en Bolivia". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala e IEP. 2006. Pp. 285-320.

Ploeg J. D. "Peasants and power". En: Boelens R. y Dávila G. (eds.). *Searching for Equity.* Assen: Van Gorcum. 1998. Pp. 39-45.

Ploeg J. D. *El Futuro Robado. Tierra, Agua y Lucha Campesina.* En: Roth D., Boelens R. y Zwarteveen M. (eds.). Lima: WALIR, IEP y Abya Yala. 2006.

Ploeg J. D. *Liquid Relations. Contested Water Rights and Legal Complexity.* New Brunswick, Nueva Jersey, Londres: Rutgers University Press. 2005.

Salman T. y Zoomers A.(eds.). *Imaging the Andes: Shifting margins of a marginal world. CEDLA Latin America Studies 91*. Aksant (Amsterdam): CEDLA. 2003

Stavenhagen R. "Indigenous peoples and the state in Latin America: an ongoing debate". En: Sieder R. (ed.). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy.* Basinstoke & Nueva York: Palgrave. 2002.

Urteaga P., Vera I. y Guevara A. *Estudio sobre las reglas y regulaciones indígenas y consuetudinarias para la gestión de los recursos hídricos en el Perú (borrador).* WALIR. Wageningen, Lima, Santiago: Universidad de Wageningen y CEPAL. 2003.

Urteaga P. y Boelens B. (eds.).*Derechos Colectivos y Políticas Hídricas en la Región Andina.* Quito y Lima: WALIR, IEP y AbyaYala. 2006.

Valderrama R. y Escalante C. (con Gelles P. y Martinez G. E.). *Andean lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamani*. Austin: University of Texas Press. 1998.

Van Cott D. L. *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America. Pitt Latin American Series.* Pittsburg University Press. 2000.

Vera J. "Derechos de agua, etnicidad y sesgos de género. Un estudio comparativo de las legislaciones de tres países andinos". En: Boelens R., Getches D. y Guevara A. (eds.). *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala y IEP. 2006. Pp. 389-410.

Vos J. *Pirámides de Agua. Construcción e impacto de imperios de riego en la Costa Norte de Perú.* Quito y Lima: WALIR, AbyaYala y IEP. 2006.

Whitaker M. D. *El rol de la agricultura en el desarrollo económico del Ecuador.* Quito: IDEA. 1992.

Zoomers A. (ed.). *Land and sustainable livelihood in Latin America.* Amsterdam: KIT. 2001.

Zwarteveen M., Roth D. y Boelens R. "Water rights and legal pluralism: beyond analysis and recognition". En: Roth D., Boelens R. y Zwarteveen M. (eds.). *Liquid Relations. Contested water rights and legal pluralism.* New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press. 2005.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 66

visiones del mundo y gestión del agua

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 67

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 68

manejo tradicional del agua: los Kankanaeys de Besao, Provincia de Mountain, Filipinas

Los pueblos en Besao *(iBesao)* se consideran a sí mismos servidores del agua, la tierra y los bosques. Para ellos el agua es una cuestión de supervivencia. El manejo tradicional de los recursos hídricos se asocia estrechamente con las creencias religiosas sobre *nakinbaey* o espíritus de la naturaleza. Los *nakinbaey* se consideran los responsables de producir el agua. Por ello, los pueblos deben necesariamente evitar que los *nakinbaey* se vayan, observando comportamientos culturalmente recomendados: *inayan. Inayan* significa literalmente "¡Cuidado!", gobierna los comportamientos cotidianos y las relaciones de los pueblos de Besao y expresa el derecho consuetudinario de Besao.

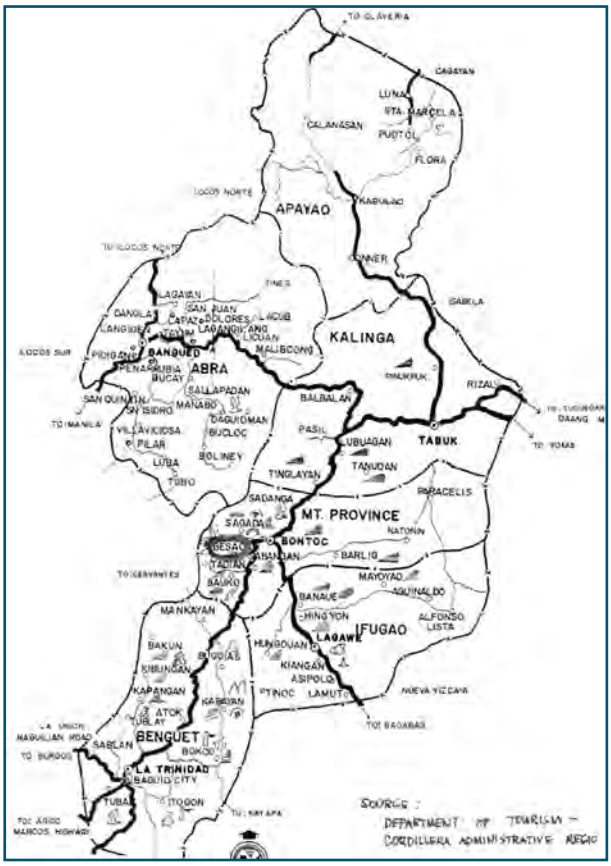
Eleanor P. Dictaan Bang-Oa es una kankanaey-igorot de Besao, Provincia de Mountain, de Filipinas. Posee una larga experiencia de trabajo en temas indígenas y actualmente, como coordinadora de la Red Asiática de Mujeres Indígenas, es miembro del personal encargado de las cuestiones de género en Tebtebba, Inc.

tebtebba@tebtebba.org

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 69

Besao: Breve presentación

Besao constituye una de las municipalidades de Provincia de Mountain, posee una población de 10 067 habitantes (NCSO, 2000) que viven en una superficie de 107,8 km^2. La altitud oscila entre 400 y 2 364 m sobre el nivel del mar. De acuerdo con las categorías del Departamento de Medioambiente y Recursos Naturales, todas las tierras de Besao son bosques, de los cuales el 52% a su vez se clasifica como bosque de reserva, el 26% como zona maderera, y el 22% restante como bosque sin clasificar. El Departamento de Agricultura, por otra parte, informa que 10% del área total de la municipalidad se utiliza con fines agrícolas, mientras que 88,6% son pastizales y bosques madereros (SRA-MBN Plan Operacional, 1997).



Mapa de la Región Cordillera en la zona norte de Filipinas

Los pueblos de Besao (los *iBesao*) pertenecen al grupo etnolingüístico de Kankanaey. El sustento de estos pueblos se basa en el cultivo de arroz y el *kaingin* (agricultura practicada en los bosques). Besao es uno de los mayores productores de arroz en la provincia, pero no produce lo suficiente como para satisfacer la totalidad de la demanda en la municipalidad. Otros productos agrícolas incluyen el cultivo de tubérculos, cítricos, bananas, maíz y café, así como vegetales como repollo, frijoles y legumbres. Otros recursos provienen de la cría de ganado en las granjas.

Los pueblos de Besao dedican sus tierras a seis prácticas principales, a saber: tierras de cultivo, áreas de pastoreo, sitios culturales, bosques, tierras de caza y zonas residenciales. Las tierras de cultivo son la principal fuente de sustento, e incluyen el *payew* o campo con irrigación para la producción de arroz, así como el *uma o kaingin* no irrigado para otros cultivos tales como legumbres, tubérculos, frutas y vegetales. En Besao, los bosques se clasifican en *batangan* (bosque de pinos) o *kallasan/pagpag* (bosque musgoso).

Respeto tradicional y regímenes de propiedad

Tiga-ipugaw nan danum… maanap; mawada… tumayaw nu maukos…, Et no pay mamid, intoy ken tako pay?
(El agua, es como el hombre…. puede surgir… y huye cuando se enfada. Si el agua desaparece ¿qué comemos?)

Las representaciones del agua por los iBesao reflejan su gran respeto por ella: para ellos es la vida misma. Necesita nutrirse para perpetuarse, tal como el hombre. Esta noción se plasma en el concepto de *nakinbaey,* literalmente traducido como "habitante". El habitante se refiere a un ser sobrenatural o espíritu, atribuido a la mayoría de fuentes de agua y otros sitios sagrados o rituales de Besao. Entre los pueblos de Besao, se cree que los *nakinbaey* son los responsables de la producción del agua. Para garantizar su suministro, se debe entonces evitar que los *nakinbaey* se

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 70

vayan. Esto requiere de parte del hombre un respeto consciente por el agua mediante el cumplimiento de prácticas culturales preestablecidas.

Preservando el agua en respeto a la vida – © *E. Bang Oa*

Para los *nakinbaey,* todo lo que tiene que ver con la muerte es repulsivo. Las personas que transporten personas y animales muertos, por ejemplo, no deberán aproximarse a las fuentes agua. Tener animales carnívoros, especialmente perros, cerca de una fuente de agua "habitada" se considera una falta de respeto hacia el agua. Los miembros de la comunidad que estén de duelo evitan las fuentes de agua durante unos tres años. Deberán solicitar apoyo a otros miembros de la comunidad para satisfacer sus necesidades de agua. Los iBesao conscientemente evitan salivar o utilizar jabón cerca de las fuentes de agua.

Se prohíbe el pastoreo de animales cerca o sobre fuentes de agua. Los campos sobre fuentes de agua se laborean manualmente, sin la ayuda del búfalo de agua (*carabao*) para arar. Se cree que el aliento y las heces del ganado son repulsivos para los *nakinbaey.* En Gueday, la comunidad también prohíbe el pastoreo y el uso del *carabao* en los campos al pie del Monte Mong-o. Las heces del ganado se consideran ofensivas para la fuente de agua que allí se encuentra. Se cree también que en el Monte Mong-o habita su *pinading* (un ser sobrenatural).

Estos comportamientos culturalmente prohibidos forman parte del concepto *inayan o lawa* que regula los comportamientos y las relaciones cotidianas de los pueblos de Besao. Ellos mismos han definido el concepto de *inayan* como la expresión del derecho consuetudinario: "Nuestras leyes consuetudinarias se encuentran en *inayan* o *lawa,* que intenta disuadir todo acto que dañe a alguien o a algo, y prohíbe la violación de las normas. Apela a la conciencia de cada uno para juzgar si lo que uno hará es correcto o está equivocado y advierte a la persona acerca de algún tipo de "castigo" que recibirá de *Kabunian* (dios) por sus faltas. Es una simple orden de "no hacer" cargada de valores tales como el respeto por los demás y la naturaleza, la justicia, la moral, la armonía, compartir los recursos y ayudarse mutuamente, entre otros…" (Plan de Manejo del Dominio Ancestral de Besao, 2000).

Ofender a los *nakinbaey* implica que estos abandonen el área, o como lo describen localmente, *tumayao* (irse/evaporarse) o *mammid* (desaparecer). Los ancianos de Besao recuerdan dos fuentes de agua que se cree que han abandonado el área de esta forma en algún momento a principios de los años cuarenta. De acuerdo a Galeled Anosan (de unos 85 años, Besao), Betak era una de las fuentes de agua doméstica del propio Besao. Durante la guerra, se dice que un hombre de Tadian buscando refugio en el área carneó un perro cerca de Betak. Un año más tarde, Betak se secó. Mariano Martín (85 años, Besao) recuerda la fuente en Kinpit-ek, sobre la cual se cree que se fue a *Ilocos* (una provincia vecina) según los *nakinbaey* se dice que informaron a *men-sip-ok* (chamán). La comunidad envió sus representantes a Ilocos a traer el agua de vuelta a Kinpit-ek mediante un ritual en el área. Mataron un pollo y rezaron por el retorno del agua. A su regreso se llevaron consigo un recipiente con agua y lo vaciaron en Kinpit-ek, pero el espíritu de Kinpit-ek nunca regresó.

Cuando *nakinbaey* es ofendido y no abandona el área, se cree que produce menos agua o causa problemas de estómago entre los usuarios. Se dice que el volumen de agua de la mayoría de fuentes ha ido disminuyendo. Los ancianos lo atribuyen a que desde hace unos 60 años se ha dejado de practicar el *legleg,* un ritual pacificador.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 71

Tenencia
Maid kenkuas nan danum. Kuan am-in ay ipugaw nan danum…
(Nadie es dueño del agua. El agua es de cada uno de nosotros).

El agua se considera un recurso compartido que no puede privatizarse mediante los instrumentos del derecho contemporáneo. Mientras la tenencia sea comunal, los derechos de propiedad sobre los sistemas hídricos recaen sobre la comunidad o los granjeros que primero aprovecharon dicho sistema para su uso. Los derechos naturales también son reivindicados por las comunidades que habitan donde el agua fluye naturalmente. Nadie podrá desviar el agua de su curso natural, ni de los sistemas de irrigación existentes, sin el consentimiento de la comunidad o de las comunidades que dependan de ella. Siendo la agricultura la principal fuente de sustento de la vida en Besao y el arroz el alimento básico, el agua se considera tan importante como la tierra.

En casos en los que las fuentes de agua se encuentren en tierras tradicionalmente privadas, el propietario posee todos los derechos de la tierra, no así con respecto al agua. Puede hacer únicamente uso prioritario de ella. No podrá desviar ni interrumpir el curso del agua a su conveniencia. Un caso en particular en este sentido es la fuente Kapusean en Suquib, ubicada en un campo de arroz perteneciente a Gan-i. Gan-i y sus descendientes actuales han recibido la bendición de una fuente de agua en su campo de arroz. Esto significa que podían plantar arroz todo el año, si así lo desean. Pero el respeto espiritual por el agua y los derechos de la comunidad sobre la tenencia y acceso al agua prevalecieron sobre los derechos de Gan-i. Tal como recuerda Joaquin Anosan de Suquib, todos los agricultores que usan el agua río abajo de Kapusean de la tierra de Gan-i, acordaron entregar parte de su cosecha a Gan-i, para compensarlo por la pérdida de oportunidades de cultivar su campo. Hoy, a los nietos de Gan-i se les ha permitido utilizar los campos de arroz, aunque la comunidad les ha restringido utilizar animales para labrar la tierra.

El derecho de acceso y uso del agua para la irrigación está unido al derecho de la tierra. La transferencia de los derechos del agua está unida a la tenencia de la tierra ya sea mediante venta, permuta o sucesión.

Sistemas de manejo del agua

Según datos de la municipalidad, en Besao existen 51 fuentes de agua potable (MHO 1992) y 88 sistemas de irrigación. La mayoría de estas fuentes de agua potable son manantiales y arroyos, mientras que los ríos son la mayor fuente de irrigación de agua. Las evaluaciones municipales indican que el 73% del total de la población tiene acceso al suministro de agua para uso doméstico, entendiéndose acceso en términos de suficiencia y potabilidad.

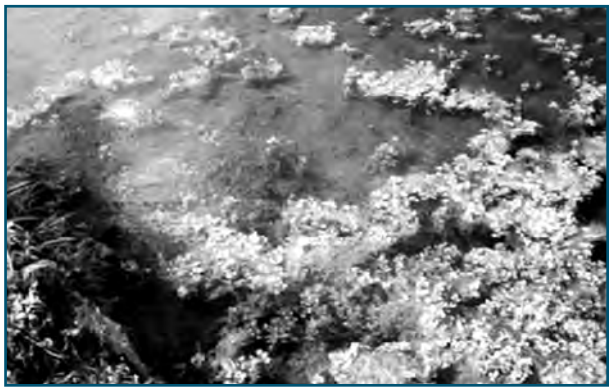
Irrigación
Nan Irak-an isnan danum, ay waay initdon di Kabunyan isnan ipugao id idi… Maid kenkuas danum; kuam am-in ay ipugao. Paypayew nan kinkua's nan danum. Nan payew nan kuan di ipugao.
(Qué hacer con el agua ha sido enseñado por los Dioses a los antiguos pueblos… Nadie podrá reclamar derechos sobre la tenencia del agua. El agua es de todos. Los campos de arroz tienen el agua. Los campos de arroz pertenecen al hombre…)
(Galeled Anosan, 85 años, Besao Este, marzo de 2003).

De los 88 sistemas de irrigación comunal registrados por la oficina municipal de agricultura, 78 se clasifican como "privados". Esto significa que fueron construidos por el agricultor o usuario en forma privada. Una mirada en detalle de estos sistemas de irrigación revela que son sistemas de irrigación tradicionales que utilizaron los padres o abuelos de los propietarios actuales.

A fin de ilustrar el sistema tradicional de manejo del agua que aún hoy persiste, se presenta el caso de Kapusean en Suquib. Kapusean es un manantial ubicado en uno de los rincones del campo de

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 72

arroz de Gan-i, sobre el área residencial. Se cree que está habitado por un espíritu. Los adultos, en su niñez, describían a Kapusean como kega nauneuneg y kaeegyat ay ilaen (al parecer muy profundo y aterrador cuando es visto).



La Fuente de Agua Kapusean en Suquib, Besao, Provincia de Mountain: ubicada en una plantación de arroz privada
© *E. Bang Oa*

Kapusean es una fuente de agua de irrigación tradicional que cubre actualmente 15 hectáreas de campos de arroz pertenecientes a 219 agricultores. Su corriente de agua se divide en dos sistemas de irrigación llamados Kapusean Este y Kapusean Oeste. Kapusean Este irriga a 5,5 hectáreas de campos de arroz pertenecientes a 99 agricultores, mientras que Kapusean Oeste irriga 9,5 hectáreas de campos de arroz de 120 agricultores (Oficina Municipal de Agricultura, 2002).

Área irrigada por Kapusean: 15 hectáreas de plantaciones de arroz pertenecientes a 219 familias de agricultores
© *E. Bang Oa*

Salvo los muros de contención de fango de los campos de arroz, no se ha realizado ninguna obra en Kapusean. A ambos lados de los muros se realizaron pequeñas entradas para que el agua descienda hacia los campos de arroz inferiores. A medida que se desciende, cada uno de los campos de arroz posee una salida de agua para dirigir el curso de un campo al otro. Estas salidas se labran en el fango o en muros de piedra de los campos de arroz y se sostienen por estructuras de madera o bambú.

Canal principal de irrigación – © *E. Bang Oa*

A través del uso, Kapusean es "propiedad" de todos los regantes a lo largo de su descenso desde el manantial. Los agricultores regantes que utilizan una fuente de agua común se agrupan en *dumapat.*

Desvío del agua de un campo al otro – © *E. Bang Oa*

En Kapusean, existen nueve *dumapats,* a saber Lamagan 1, Lamagan 2, Bengdana, Kongkong, Tugtog, Kabatuan, Kapusean 1, Kapusean 2 y Napuki. Estos *dumapats* son organizaciones informales, particularmente preocupadas por el acceso y la distribución equitativa del agua. No existe un líder designado en cada *dumapat,* pero el liderazgo se atribuye en general a los ancianos conocedores y/o aquellos que se expresan bien.

Membresía y responsabilidades

La membresía se basa en la tenencia de la tierra originalmente designada para ser irrigada al establecer los canales de irrigación, y a lo largo del curso descendente del agua. Al día de hoy, la membresía al *dumapat* de los agricultores regantes se remonta por lo menos a cuatro o cinco generaciones.

Las decisiones sobre el agua de riego se toman a nivel del *dumapat* – desde el establecimiento de los canales de irrigación y su mantenimiento diario a la resolución de conflictos. Los *dumapats* son particularmente activos durante la estación seca, cuando disminuye el suministro de agua. Al final de la estación de plantío, desde enero hasta febrero, los *dumapats* comienzan lo que ellos llaman *menpabala isnan danum,* que se traduce literalmente como "hacer emanar el agua". Consiste en un proceso de limpieza, desmalezado y rehabilitación de las estructuras en el área de la fuente de agua y los canales de irrigación, para facilitar el flujo de agua entre los campos de arroz, preparándose para la estación seca que en general transcurre de marzo a mayo. Cada miembro de la familia del *dumapat* envía al menos un representante a estas actividades de limpieza. Los miembros que no pueden participar en estas actividades son multados en efectivo o en especie. Con qué y cuánto deberá contribuir cada uno, en general se determina en función de los medios que posea el miembro ausente. En la mayoría de los casos, consiste en entremeses o alimentos para aquellos que trabajaron en los sistemas de irrigación.

La disminución del suministro de agua durante el verano exige al *dumapat* velar por una distribución equitativa del agua a los campos mediante el proceso llamado *mananum,* que significa "regar" (*Mananum* también se refiere a la persona que riega). El regadío de los campos de realiza mediante un sistema de *banbanes* (turnos), donde cada miembro del *dumapat* se ha fijado un tiempo para regar su campo. En el pasado, el calendario se basaba en la salida y puesta de sol. Hoy se fija convenientemente en dos horarios: de 06:00 a 18:00 y de 18:00 a 06:00. Para cada *dumapat* lleva unos cinco días completar un ciclo de *banbanes.*

Durante los *banbanes,* los *dumapats* tienen derecho a desviar la corriente del agua para regar sus campos, pero únicamente dentro el tiempo específico que les es asignado. Kapusean 1, por ejemplo, puede dirigir el agua hacia su *penged,* o canal, de 6:00 a 18:00 el primer día. Esto se logra construyendo muros de lodo temporales que cruzan los canales, o eliminando temporalmente las comunicaciones que suministran agua de un campo a otro. Durante estos períodos de riego se espera que los miembros de cada *dumapat* esperen y estén atentos para su turno.

Una vez que el campo se llena de agua, el siguiente agricultor se asegura que se quite el muro de lodo para permitir que el agua entre a su plantación. Este agricultor también deberá bloquear el agua temporalmente para que no fluya fuera de su plantación. Si se pierde un turno, hay que esperar hasta el siguiente ciclo. Por lo tanto, los *dumapats* están atentos para que sus plantaciones sean irrigadas.

Así, durante el verano, es común ver grupos de gente en sus campos día y noche. Durante la noche, los *mananum* cuentan historias mientras esperan su turno. Dormirse durante las vigilias – en especial antes del turno – y perder su turno es visto como una irresponsabilidad. Los tiempos asignados para el riego de los campos se cumplen estrictamente. Independientemente de que los campos estén o no completamente irrigados durante el turno correspondiente, el agua debe ser transferida al próximo agricultor que está esperando su turno.

Para minimizar la pérdida de cosecha durante la escasez de agua, los agricultores plantan menos durante la estación seca, según la capacidad esti-

mada de agua disponible. Los iBesaos son también conscientes de la necesidad de mantener limpia el agua. La vestimenta y el equipamiento químico o agrícola se lavan a determinada distancia de las fuentes y cuerpos de agua.

En lo que se refiere a la dimensión espiritual, se espera que los *dumapats* realicen el *legleg* anualmente durante el comienzo de la estación seca, en general luego de la plantación. Tradicionalmente, se cree que el *legleg* asegura la producción continua o la generación de agua. El *legleg* es un ritual de sanidad que pacifica y complace a los *nakinbaey.* Estas ceremonias las ofician generalmente los ancianos de la comunidad con la participación de todos quienes utilizan el agua, en especial los *dumapats* (grupos de riego). Los ancianos y los dumapats matan pollos o cerdos cerca de la fuente de agua como ofrenda a los *nankinbaey.* Luego del sacrificio, los ancianos proceden a leer la vesícula biliar[1] del animal ofrendado. Basándose en las lecturas, los mayores recitan un sapo o plegaria dirigida a los *nakinbaey,* invocando para que se queden y no se disminuya el flujo de agua sino que aumente su producción. Cocinan la carne de pollo con *itag* (cerdo seco salado). Luego se recita otro *sapo,* esta vez invitando al espíritu a compartir la comida. Luego de haber comido, los ancianos y *dumapats* podrán proceder a un *dapay*[2]*.* Se sacrifica otro pollo y se come antes de que cada uno regrese a su hogar y cumpla un *ngilin* durante los tres días siguientes. *Ngilin* se refiere a los días tradicionales de descanso asociados con el sistema de rituales y creencias. En esta instancia, se espera que todos aquellos que participaron en el *legleg* no trabajen en las tierras y también se prohíben los velatorios durante período de tres días.

A escala individual, los agricultores solían realizar el *say-at* luego de plantar el arroz. Este ritual se hacía para asegurar el bienestar de las plantaciones. Se mata un pollo al costado del campo de arroz como ofrenda a los *anito* (espíritus). El *sapo* que acompaña este ritual incluye principalmente un llamado al suministro continuo del agua, del cual dependen las plantas de arroz (Ag-a, Bagayo, 2003).

Suministro doméstico de agua

Todos los *barangays* (la menor subdivisión política del sistema de gobierno de Filipinas) en Besao poseen sus fuentes de agua destinada para uso doméstico. Según datos municipales del año 2000, el 73% de la población total tiene acceso al agua para uso doméstico a través del sistema de obras sanitarias. Los sistemas de obras sanitarias son administrados por la comunidad. Cada comunidad debe mantener y administrar sus fuentes de agua mediante la limpieza y rehabilitación de cañerías o tanques instalados según se requiera. Cada comunidad debe también proteger sus fuentes de agua de la contaminación, incendios de bosques y erosión. La mayoría de las fuentes de agua se encuentran en montañas lejos de las áreas pobladas. Las iniciativas comunitarias para mantener el suministro de agua incluyen el cercado de las fuentes de agua, el apoyo a la regeneración del bosque natural y la reforestación voluntaria.

El agua se bombea desde la fuente a los tanques en la comunidad. Una vez en el tanque, los habitantes la van a buscar o es bombeada hacia los hogares. Las personas que no son miembros de la comunidad podrán recoger agua del tanque, pero no podrán instalar las cañerías para llevar el agua fuera de la comunidad ni del área de servicio definida. Es posible realizar arreglos temporarios para compartir servicios de obras sanitarias entre familias o comunidades que lo necesiten y comunidades usuarias. Esto ocurre en ocasiones de alta demanda de agua, como por ejemplo en los casamientos.

Gestión de conflictos

Aquellos conflictos que surjan de problemas relativos al agua de riego se manejan tanto a nivel personal como de los *dumapat.* La mayoría de los iBesaos no recuerda ningún gran conflicto interno o entre las comunidades causa del agua de riego que haya debido solucionarse más allá de los *dumapat.* En Besao mismo, los miembros de la comunidad pueden recordar únicamente pequeños desacuerdos, tales como el robo o desvío de agua, y el "robo" de un turno, como causas comunes de conflicto en el área. Este tipo de disputas se arregla entre la víctima y el sospechoso. Sin embargo, los relatos de agresión física

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 75

en los campos entre los *mananum* son frecuentes. Existen también historias de hombres y mujeres en fervientes discusiones sobre transferencia y bloqueo de agua a destiempo. Estas podrían ser el desencadenante de agresiones físicas, incluyendo las peleas entre mujeres en los campos de arroz. Estas confrontaciones y peleas menores, a los ojos de los iBeseao, actúan en general de castigo suficiente para la parte culpable.

El mantenimiento de la cuenca/bosque

Besao es parte de la cuenca del río Abra. Los riachuelos y arroyos fluyen desde la cuenca de drenaje de los ríos Angasan y Buasao al Layugan, Guinawang y Balas-iyan, todos tributarios del río Abra. El manejo del agua incluye el reconocimiento de los pueblos de la relación existente entre los recursos bosque y agua, y la forma en que los iBesao utilizan y mantienen las tierras del bosque. Los iBesao poseen una tradición de tala selectiva y realizan esfuerzos concientes por regenerar la cubierta del bosque manteniendo los *pagpag* (bosques musgosos) y *batangan* (bosque de pinos). La comunidad obtiene su forraje, combustible y madera de su *pagpag,* que sirve también como zona de caza. La zona del bosque musgoso pertenece a la comunidad.

Batagan (bosque de pinos)

El bosque de pinos (*batagan*) domina la municipalidad, cubriendo unas 8.484 hectáreas en total, que representa el 45,5% del área total de tierra de la municipalidad.

El batagan – © *E. Bang Oa*

Los lotes de bosques, de propiedad privada, constituyen la mayor fuente de madera y leña. Un *batangan* puede pertenecer a una persona, pero la mayoría de los *batangan* en la zona pertenecen a los clanes. Esta situación se conoce como *saguda* o "herencia familiar o del clan". Todos los miembros poseen los mismos derechos sobre los recursos madereros en los *batangan,* basados en reglas que pueden variar de un clan al otro, dependiendo de la disponibilidad de recursos. En una situación ideal, se permite a un miembro cortar 3 a 4 árboles por vez, únicamente para uso personal e inmediato. Se espera que dicho miembro plante árboles para reponer los que ha cortado. Sólo se le permitirá extraer madera del *batangan* nuevamente luego de unos 25 años, cuando la nueva generación de árboles madure.

La protección y la administración diaria del *batangan* son responsabilidad de todo el clan, donde cada miembro lleva un registro mental del acceso y uso del recurso. Si los miembros del clan emigran de Besao, el *batangan* queda al cuidado de los ancianos, o de cualquier otro miembro que quede en el área. El cuidador toma las decisiones cotidianas, asegurándose de que ningún miembro abuse de sus derechos o de los derechos de los demás. Los abusos de derechos, conflictos, castigos y otros asuntos se tratan durante las reuniones de los clanes. Cortar árboles de los lotes de pinos de propiedad individual o de los clanes sin permiso se considera un robo. Los propietarios podrán exigir el pago o confiscar la madera que les corresponde por derecho. Aquellos que no sean miembros pueden tomar prestada la madera de los propietarios del *batangan.* El préstamo se paga en forma de árboles o madera, sin intereses.

Pagpag (bosque musgoso)

El bosque musgoso es de dominio público en Besao y se usa principalmente como tierra de caza. En el *pagpag* se podrán recoger complementos alimenticios como miel, hierbas medicinales y materias primas para el tejido de canastas, utensilios de madera e implementos. El bosque musgoso cubre unas 4.379 hectáreas, en su mayoría de las laderas más altas y abruptas de las montañas distantes. Si bien en estas áreas no se registra una expansión de la agricultura, la municipalidad informa que existe

una disminución de la biodiversidad debido a la caza indiscriminada. Dispersos entre los bosques se encuentran los sitios de culto, tales como las tierras rituales y los sitios y zonas sagradas, donde se cree que habitan seres sobrenaturales.

Tendencias y cuestiones emergentes

Disminución del suministro de agua

Besao posee 51 fuentes de agua potable con un promedio total de descarga diaria de 448.530 litros durante la estación húmeda y 353.470 litros durante la estación seca. Para satisfacer la demanda promedio total de consumo diario actual de 402.680 litros, la municipalidad sufre un déficit de unos 49.210,1 litros por día durante la estación seca, el cual se siente con mayor intensidad en el centro municipal.

	Descarga promedio (litros por día)	Excedente (litros por día)	Déficit
Estación de lluvia	448,530	45,850	—
Estación seca	353,470	—	49,210

Los iBesao consideran que los siguientes factores contribuyen a esta situación:

- **Los *legleg* no están apaciguando a los *nakinbaey:***
  Como se ha mencionado anteriormente, los ancianos en Besao atribuyen esta disminución progresiva del suministro de agua a la falta de ceremonias de apaciguamiento para las fuentes de agua. En los últimos sesenta años las personas de la municipalidad han adoptado otros sistemas de creencia o religión no tradicionales.

Sin embargo, en reconocimiento a las prácticas y valores tradicionales, existe un creciente apoyo de la comunidad en reivindicar el *legleg* tal como se refleja en el plan de manejo del territorio ancestral propuesto.

- **Clareo del bosque:**
  Las principales causas del agotamiento de los recursos del bosque son los incendios y la tala indiscriminada. Los agricultores a veces generan incendios en forma accidental cuando comienzan a quemar para *kaingin.* Los granjeros que crían ganado queman también deliberadamente la cubierta del bosque en las montañas para facilitar el crecimiento del forraje. Existen en Besao unas 104 hectáreas seriamente denudadas (Perfil municipal, 2000).

Existe también una demanda creciente de materiales de madera para la construcción y otros productos comerciales, tanto dentro como fuera de la municipalidad. Esto lleva a la tala indiscriminada, exacerbada por la disponibilidad de motosierras. Algunos propietarios son realmente irresponsables. Algunos conflictos de límites no resueltos entre los Besao y la municipalidad de Tadian han igualmente contribuido a la tala indiscriminada por parte de los pobladores de los bosques de Tadian, tradicionalmente administrados por los Besao.

Se han establecido iniciativas formales y tradicionales a efectos de detener esta tendencia progresiva hacia la deforestación. Se prohíbe el transporte de leña fuera de la municipalidad por decreto del gobierno local, y se prohíbe la quema de laderas, con multas a los infractores. También se han esbozado políticas dentro de cada *barangay,* por lo que cada *barangay* posee su propia área de responsabilidad en términos de prevención de incendios y control de talas de árboles. El *barangay* deberá responsabilizarse por todo incendio en el bosque que pueda haberse originado de su lado o territorio. Se ha fortalecido el *mendepdep* ("apagar incendios") o el esfuerzo voluntario tradicional entre los miembros de la comunidad de estar alerta ante los incen-

dios del bosque, en particular cuando incluyen propiedades como graneros, madera, árboles frutales, cercos de animales y casas.

Tanto la reforestación planificada como otras acciones que impulsan la regeneración natural de árboles en el bosque y áreas *batangan,* constituyen prácticas tradicionales entre los iBesao. En la década de los treinta se inició un programa del gobierno local que concedió apoyo institucional a estas tradiciones. El alcalde en ese momento, Abundio Gawigawen, fomentó el plantío de almácigos de árboles cerca de las áreas habitadas, para proveerlas de leña. También se recuperaron bosques comunales inter o intra-*barangay.* Uno de ellos es el bosque comunal Lagat. Este bosque comunal fue establecido por los *barangays* de Lacmaan, Ambagiw, Gueday, Agawa y Tambuan,, y es de propiedad y administración compartida, según normas y reglas acordadas.

Estas iniciativas, sin embargo, continúan siendo amenazadas dada la necesidad imperiosa de ingresos en efectivo para satisfacer las necesidades socioeconómicas como educación, salud y vivienda. Otras iniciativas de desarrollo como la minería y el turismo plantean otros desafíos.

• Expansión de la producción hortícola para comercialización como fuente promisoria de ingreso:
La producción comercial de hortalizas ha incrementado el uso de tierras agrícolas, intensificando de esta forma la demanda de agua. La mayoría de los cultivos comerciales de la municipalidad son zanahorias, repollos, porotos, arvejas y pimientos verdes, comercializados en las provincias de Benguet o Isabela. Se han introducido también otras variedades de cultivo de alto rendimiento prometedoras de ingresos en efectivo.

• Infraestructura de apoyo inadecuada e ineficiente:
Esto se refiere a la falta de reservorios de agua y deficiencia de un sistema de distribución integral, con las consiguientes desigualdades en el suministro de agua para uso doméstico en particular. Con la disminución del suministro de agua en la estación seca, la escasez de agua para uso doméstico se siente especialmente en la zona urbanizada de Kin-iway. Kin-iway oficia de centro municipal y es donde se encuentran las oficinas del gobierno municipal, el hospital, dos escuelas, el mercado y los comercios.

Además, la movilización de las personas en Kin-iway que vienen del interior y otras áreas por trabajo y otras oportunidades, contribuye también a la alta demanda de agua en ese centro urbano. Si bien el suministro proviene de una de las mayores fuentes de agua de la municipalidad, la pérdida se cree mayor debido a la distancia que debe recorrer.

• Reclamaciones reiteradas
Al pueblo de Besao, como a la mayoría de los pueblos indígenas del país, se le niega la plena propiedad y el derecho de administrar sus tierras ancestrales según la Doctrina Regalian, que constituye el marco de la política nacional. Además, toda la región de la Cordillera ha sido declarada bosque de reserva por el decreto presidencial 705 (Ley de Bosques de Filipinas) de 1975.

A nivel local existen desigualdades entre las definiciones territoriales de los gobiernos locales y las áreas tradicionalmente definidas y administradas por el pueblo. Con la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas (RA 8371) de 1997, estos conflictos se han puesto en el tapete. Besao reclama la propiedad de las fuentes de agua de Buasao y Banao, argumentando que se encuentran dentro de sus territorios ancestrales, ubicados en áreas tradicionalmente administradas por ellos y en el curso natural del agua. Estos reclamos están siendo contestados por la municipalidad vecina de Sagada, en su propio esfuerzo por delinear sus tierras ancestrales.

• Propuesta de desarrollo del turismo, tala de árboles y minería en el área
El plan de desarrollo municipal ha identificado al turismo, la tala de árboles y la industria minera como “estrategias de desarrollo alternativo”.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 78

Estas actividades significarán un aumento de la competitividad por el agua y otros recursos. Sin una participación consciente y vigilante de los pueblos en los procesos de desarrollo, sus derechos pueden ser usurpados. Se deberá por lo tanto buscar el consentimiento previo, libre e informado de la comunidad ante toda iniciativa de desarrollo que se ha de emprender.

Recomendaciones

Sobre la base de las observaciones y discusiones de este trabajo, se proponen las siguientes recomendaciones.

Entre los pueblos indígenas, fortalezcamos nuestras organizaciones y redes tanto en el ámbito local como internacional para:

- Defender nuestras tierras y recursos del cercenamiento y la usurpación de nuestros derechos, para determinar nuestro propio desarrollo;
- Definir y promover una perspectiva indígena sobre el agua y el desarrollo del agua;
- Fortalecer las redes mundiales de pueblos indígenas como medio de control de los recursos hídricos y problemas relacionados;
- Desarrollar nuestra capacidad de documentar nuestros territorios, prácticas y valores con miras a una campaña educativa intensificada sobre nuestros derechos de propiedad, administración y control de nuestra tierra y sus recursos. A este respecto, deberemos establecer una base de datos de tecnologías y métodos de gestión indígenas, así como de derechos y acceso a los recursos hídricos.
- Desarrollar nuestras instituciones tradicionales y capacidades para negociar y reivindicar nuestros derechos de acceso a los recursos hídricos y su desarrollo, basado en nuestros propios planes.

De esta forma, para mantener las cuencas y áreas de recursos naturales que aún persisten con miras a asegurar la producción de alimentos, frenar el fenómeno progresivo del cambio climático y ampliar el compromiso de los derechos humanos, el gobierno de la República de Filipinas y sus agencias deberían:

- Reconocer plenamente el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas y su derecho inherente a sus tierras ancestrales, fortaleciendo la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y manifestar la voluntad política de implementar la misma plenamente;
- Institucionalizar el reconocimiento y fortalecimiento de la propiedad del agua, los derechos y sistemas de manejo tradicionales, y las iniciativas locales de desarrollo sostenible del agua y otros recursos;
- Suministrar servicios de apoyo apropiados para actividades económicas sostenibles que no contribuyan al agotamiento y extracción irracional de los recursos naturales;
- Asegurar que las intervenciones de desarrollo se basen en la capacidad de los pueblos indígenas para una planificación y una gobernabilidad participativas.

A escala internacional, instamos a los gobiernos, agencias de financiamiento, las comunidades donantes, los medios de comunicación, la academia y las organizaciones de la sociedad civil a:

- Asegurar que los asuntos del agua no sean considerados únicamente como una preocupación de sus interesados directos. El agua, como recurso natural no renovable y elemento básico de vida, debería incluirse bajo el título de derechos humanos. En este sentido, las Naciones Unidas deberían adoptar la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas;
- Reconocer a los pueblos indígenas el derecho de propiedad y administración de sus tierras y territorios ancestrales y tradicionales, incluyendo todos sus recursos;
- Apoyar el fortalecimiento de las organizaciones y redes de los pueblos indígenas con miras a definir y promover una perspectiva indígena sobre el agua y su desarrollo sostenible;
- Promover las capacidades de los pueblos indígenas de administrar sus propios territorios de forma sostenible mediante la investi-

gación y documentación de prácticas y tecnologías efectivas.

• Crear capacidades en los pueblos indígenas para la investigación y documentación de sus experiencias y para replicar sus buenas prácticas con relación al agua;

• Desarrollar programas económicos, actividades y tecnologías alternativas que promuevan la sustentabilidad del agua;

• Detener el comercio y la privatización del agua, en su lugar, desarrollar sistemas y servicios de suministro y distribución del agua equitativos y eficientes, sin perjuicio de los derechos prioritarios de los propietarios de la tierra en la que se ubican los recursos;

• Los Estados, bancos, agencias de financiamiento y las comunidades donantes deberían institucionalizar la sustentabilidad del agua, abstrayéndose de financiar iniciativas de desarrollo que impliquen extracción y contaminación del agua. Paralelamente, se debería llevar a cabo una evaluación de las iniciativas de desarrollo existentes que afecten la calidad y cantidad de agua (por ejemplo minería, turismo y agricultura comercial), con miras a la creación de directrices y reformas en pro del desarrollo sostenible. Los gobiernos, las empresas privadas y cualquier otra entidad responsable de la destrucción o contaminación del agua y sus fuentes deberían hacerse responsables de ello.

NOTAS FINALES

(1) La lectura de la vesícula biliar es una de las características de los rituales *Igorot,* donde la posición de la vesícula con relación al hígado se considera un presagio. En *legleg,* un *delway,* donde la vesícula no está cubierta por el hígado, es buen augurio. Esto indica suministro de agua continuo durante la estación.

(2) *Dap-ay.* Se refiere a una estructura a nivel del suelo que sirve de base física para el consejo de los ancianos donde se realizan los rituales y ceremonias comunitarias, así como las funciones públicas, es decir sociales, económicas y políticas. El *dap-ay* sirve también de hospedaje, donde los hombres jóvenes son instruidos por los ancianos, en general mediante historias.

REFERENCIAS

Perfil municipal de Besao correspondiente al año 2004 (borrador).

Perfil municipal de Besao correspondiente al año 2005.

Brett J. P. "Stonewalls and Waterfalls: Irrigation and Ritual Regulation in the Central Cordillera, Northern Philippines". En: Hutterer K. L. , Terry Rambo A. y Lovelace G. (eds.). *Cultural Values and Human Ecology in Southeast Asia: Papers on South and Southeast Asian Studies 27.* Universidad de Michigan.

Plan de Manejo de los Dominios Ancestrales de los Besao, año 2000.

SRA-MBN Plan Operacional, Besao, Provincia de Mountain, 1997.

FUENTES PRIMARIAS

Ag-a Bagayo, marzo 2003, 69 años, Suquib, Besao, Provincia de Mountain.

Anosan Galeled, febrero 2003, 85 años, Besao Este, Besao, Provincia de Mountain.

Anosan Joaquin, febrero 2003, 68 años. Suquib, Besao, Provincia de Mountain.

Dao-ey Elena P, febrero 2003, 62 años, Besao Oeste, Besao, Provincia de Mountain.

Kinaud, febrero 2003, 64 años, Besao Oeste, Besao, Provincia de Mountain.

Mangangey Annie, febrero 2003, 55 años, Suquib, Besao, Provincia de Mountain.

Martin Mariano, febrero 2003, 78 años, Besao Oeste, Besao, Provincia de Mountain.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 80

Sanãmahi – Pãkhangba: los meitei y el agua, una relación de vida

¡Nong-Goubi! ¡Nong-Goubi!
Saari Kambong
Tuirel Leinaasé

(*¡Nong-Goubi! ¡Nong-Goubi!* Absortos en las tareas de la casa, vengan, hagamos del agua nuestra forma de vida).

El Dr. **Debabrata Roy Laifungam** es meitei y actualmente ejerce como Director Ejecutivo en CORE *(Centre for Organization, Research and Education),* una organización para las políticas y los derechos humanos de los pueblos indígenas, y además una ONG con estatus consultivo en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC).

Anna Pinto es miembro fundador de CORE y actualmente ejerce como investigadora independiente en temas indígenas, de género y de la infancia.

roy.laifungbam@gmail.com

La antigua rima e historia tradicional recuerda a los meitei de Manipur, India, poseedores del *Nong-Goubi* ("pájaro sediento de lluvia" o cuervo-faisán) – un pájaro tótem de la nación meitei (Manipur) – quien estaba muy ocupado cuidando a sus niños, mientras todos los animales, pájaros y personas mantenían y limpiaban los cursos de agua *(tuirel, khong, khongbaan)* y el sistema de diques *(torbaan).* Estos hicieron posible la vida de los hombres y la agricultura en el valle de Manipur o Imphal – las tierras ancestrales de los meitei, que ocupaban la cuenca central en la región Indo-Birmania. En la historia, *Nong-Goubi* fue castigado y se le prohibió utilizar el agua, teniendo que esperar cada año la estación de lluvias.

Los 2 000 km^2 del valle Imphal, originalmente un lago alimentado por numerosos ríos de las montañas circundantes, son drenados por el río Imphal, hacia el sur del valle. Durante cierto período, según cuentan las historias de los meitei, una parte del valle se secó y allí se instalaron los pobladores de las montañas que lo rodeaban, quienes luego formaron el pueblo meitei. Durante décadas, los pobladores aprovecharon las aguas del valle, canalizando los ríos mayores hacia cursos más permanentes, profundizando los cursos permanentes de los canales de agua y construyendo diques de terraplenes. El tema es abordado exhaustivamente por un antiguo tratado llamado *tutenglon* (la ciencia del manejo de cursos de aguas).

Algunas de las tierras se recuperaron como tierras permanentes para la agricultura y ocupación de viviendas, otras se dejaron libres al flujo estacional para facilitar el cultivo de arroz, y algunas áreas fueron conservadas como *pat* o reservorios de agua, con capacidad de absorber las inundaciones anuales causadas por los monzones y de conservar la fuente de agua durante los meses secos.

El mayor reservorio de este tipo es el Loktak-pat al sur del valle, desde el cual el río Imphal drena el valle en su totalidad. Actualmente queda prácticamente un único humedal, si bien se conocieron más de doscientos humedales con sus respectivos nombres según cuenta la historia oral y escrita. El valle del Imphal es pues, además de un rasgo natural de gran importancia ambiental, uno de los grandes elementos constitutivos de la nación meitei.

El agua no es únicamente una preocupación diaria de los meitei, sino también un componente central del sistema de creencias ancestral *Sanamahi Pakhangba* que los meitei han practicado por milenios. La creencia se basa en un culto ancestral con fuertes elementos de animismo.

Sanamahi y Pakhangba, antiguos dioses de los meitei, eran hermanos. Tanto juntos como individualmente, estos dos ancestros ocupan las posiciones masculinas supremas en el panteón meitei, junto con Ima Leimarel, Yumjao Lairembi, Panthoibi, Phouoibi, Emoinu (Chahong Ngahongbi, la munificente y pródiga) y otros ancestros femeninos.

Pakhangba es adorado por los meitei por su trascendencia política y social, en particular por el desarrollo de los meitei como nación de varias tribus diferentes hacia fines del primer milenio, según las estimaciones realizadas utilizando el sistema calendario occidental. Los primeros jefes de los meitei, llamados *Meidingu,* llevaban el título de Pakhangba.

El primer Pakhangba, también llamado Nongda Lairen Pakhangba (el Dragón o Serpiente) se cree que toma dos formas, una divina y otra humana. La forma humana encontraba su importancia en la historia política de la nación meitei, en la realización de tratados, acuerdos y alianzas entre distintas tribus indígenas de la región.

La forma divina es relevante para la vida espiritual de los meitei tanto individual como colectivamente. Pakhangba adquiere la forma divina de una serpiente de agua o dragón, su elemento es el agua.

Existe un vínculo significativo entre el agua y los importantes ancestros que se imponen en la vida política, social y religiosa de los meitei. Una breve reseña de los aspectos de la vida, la tierra, el agua

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 82

y el ambiente de los meitei, servirá para comprender su significado.

La nación meitei se forjó en alianzas y tratados entre más de nueve tribus diferentes, quienes aún mantienen su identidad individual bajo la nación pan-meitei. Algunos de estos clanes se originaron de tribus independientes, cuyos asentamientos ancestrales originales se encuentran a lo largo de los principales cursos de agua del valle. Por ejemplo, las Pleiades, las siete hermanas del cielo, viajaron por el río Iril con Iril y dieron nacimiento a los ancestros del clan Sarang-Leisangthem, uno de los clanes que componen la nación meitei, así como el precursor del pueblo Kabui de las montañas cercanas.

Los meitei se establecieron su dominio ancestral en la región central de lo que hoy es Manipur, en un amplio y alto valle originalmente cubierto de lagos y humedales *(paat),* así como de canales de agua o *tuirel.* La ocupación en este valle implicó una sofisticada obra de ingeniería hidráulica, basada en un conocimiento profundo de la hidrodinámica del valle, que era extremadamente hostil para el asentamiento humano y la producción de cultivos para la alimentación.

Los orígenes precisos de los asentamientos humanos en el valle aún no se han podido determinar, pero está claro que existieron numerosas olas de ocupación en distintos períodos, muchos de ellos prehistóricos, otros en la antigüedad y otros más recientes.

La instalación en forma extensiva y lo que se podría definir claramente como civilización y cultura, se logró a más tardar en los siglos VII y VIII, durante la época de Taothingmang y Naothingkhon, dos jefes hermanos que concibieron y proyectaron juntos un extensivo sistema de canales y diques a través del valle. Esto fue lo que, por supuesto, posibilitó el asentamiento en forma intensiva. Los canales y diques se diseñaron en forma de grilla, corriendo de norte a sur a través del valle y conectando canales de este a oeste. Las únicas desviaciones se encuentran en los grandes accidentes naturales como las montañas en el medio del valle, que penetran en la línea de los diques o donde el curso natural de los ríos se desvía radicalmente de la línea recta.

La arquitectura meitei, por ende, tradicionalmente abarcó no sólo el diseño y los preceptos de vivienda y construcción, sino que también sentó estrictas normas para la planificación y disposición de los asentamientos, con relación a la ubicua grilla de canales y cauces. Los largos asentamientos de viviendas se construían con cada casa mirando al este, por lo cual cada una de ellas tenía acceso directo al agua corriente para necesidades domésticas, así como para el mantenimiento de jardines, cocina y pesca. El mantenimiento de este sistema requería atención cuidadosa y en forma regular, que se lograba mediante las instituciones espirituales, culturales y sociales de los meitei. Estas instituciones se confiaban primariamente a los *Maibi,* la institución de las sacerdotisas chamanes meitei, que poseían también un importante perfil político, ya que aconsejaban a los jefes en asuntos seculares, económicos, guerras y negociaciones de paz, arreglos internos, y daban consejos individuales y colectivos.

El *Maibi Loisang,* escuela o instituto formal de los Maibi, constituye el depositario y vehículo mediante el cual se transmite el conocimiento cultural, espiritual y social – y también las tradiciones – de los meitei de generación en generación. Esto se realiza de varias formas, pero la más importante es el culto ritual anual prolongado denominado *Lai Haraoba* o "la felicidad de los ancestros".

Durante el *Lai Haraoba,* diferentes dioses ancestrales de los clanes y tribus, llamados *Umang Lai* o dioses de la selva, se veneran mediante ceremonias y actos complejos estrictamente rituales. Participa la comunidad en general, pero las mujeres, hombres, jóvenes y niños participan asimismo como grupos separados. Es a través de dichos grupos, que forman parte en el *Lai Haraoba,* que los *Maibi* imparten los conocimientos y valores de la cultura tradicional y sus técnicas.

Los dioses siempre surgen y retornan a las aguas, canales y humedales al comienzo y al final de cada *Lai Haraoba.* Los espíritus de nuestros ances-

tros se comunican a través del agua y los ríos. Este es uno de los elementos centrales del culto Sanamahi Pakhangba entre los meitei.

En cada hogar se dispone de un lugar sagrado y especial para Sanamahi, el hermano venerado de Pakhangba. Un recipiente de barro lleno de agua de los ríos o canales se mantiene en el *Sanamahi kaa-chin* (rincón) de cada hogar. Como un símbolo de la gran madre Leimarel, se coloca un cuenco de barro lleno de agua cubierto de gasa sagrada en el segundo tercio del largo del hogar de los meitei, sobre el pilar de apoyo principal.

El agua no sólo es un símbolo sagrado de los meitei como elemento fundamental de cada ritual doméstico y social, y de los festivales públicos más importantes, sino que también los cuerpos de agua son considerados una manifestación de los dioses. De esta forma, para los meitei, Loktak no es simplemente un lago sagrado, sino la materialización de la diosa *(lairembi)* Loktak en sí misma. El mismo tratamiento reciben los diferentes cursos de agua como el Iril o el Nambol. Las conjunciones naturales de montañas y cuerpos de agua son particularmente sagradas y las tradiciones requieren la protección total de su flora y fauna. Hasta la más mínima cosecha de esta producción es un estricto tabú, salvo que se realice con fines rituales o medicinales especialmente autorizados.

Los antiguos cursos de agua y diques del valle del Imphal sirvieron para importantes propósitos además de ser objetos de reclamos de tierras y conflictos de manejo hídrico. Hasta hace menos de cien años era posible cruzar el valle de los pies de una colina a otra, de norte a sur, por el agua. Una considerable interacción cultural y social entre clanes y tribus anteriormente separados por humedales extensivos e incómodos, aún más difíciles de lidiar durante las estaciones húmedas, ha impulsado el transporte por los canales.

La importancia de este sistema se evidencia en el festival anual de botes, *Heikru hidomba,* que se realiza en el foso que rodea el fuerte Kangla que ocupa una milla cuadrada. Este es el sitio más sagrado del pueblo meitei, lugar de muchos de sus santuarios y de las instituciones tradicionales de gobierno y el corazón de la red de canales de agua. La ceremonia de la carrera de botes data del siglo nueve y se realiza al finalizar la estación lluviosa y cuando los cursos de agua se encuentran en su nivel más alto. Existe un antiguo tratado sobre la construcción de botes, incluyendo la construcción de botes ceremoniales, y que versa no sólo acerca de la construcción, sino también sobre el oficio, el arte de la construcción de botes y la navegación. En tiempos de sequía, los jefes de los clanes meitei y Angom deben realizar rituales desde sus botes ceremoniales sagrados invocando a los dioses responsables de la lluvia. Dependiendo de la severidad de la sequía, se realizan varias ceremonias con distintos grados de elaboración, en y con relación a los botes ceremoniales, pidiendo suficiente lluvia.

El agua juega un papel importante incluso en los rituales más humildes de la vida diaria. El agua potable para el hogar es traída cada tarde por las niñas de las familias meitei en edad de casarse. Dado que las fuentes de agua tradicionalmente no son distantes o inaccesibles, no se considera una labor trabajosa. Las niñas jóvenes la realizan luego de bañarse y vestirse con ropa fresca y de colocarse flores frescas en la cabeza. En general van en grupos, haciendo de ella una actividad semi-recreativa. Frecuentemente, el cortejo inicial entre los jóvenes de ambos sexos ocurre durante esta tarea.

También el baño en sí mismo es un ritual social con notas recreativas placenteras, dada la proximidad de buenas fuentes de agua. Tradicionalmente, las mujeres jóvenes realizan este ritual en grupo, ayudándose mutuamente a lavar sus cabellos.

El mantenimiento de los cuerpos de agua, tanto estanques como riachuelos, e incluso de canales, es también extremadamente importante, pues el pescado es un elemento integral en la dieta meitei. Hasta hace algunos años, aún en la capital de Imphal, los pequeños canales alrededor de las casas se encontraban bien mantenidos y podían apreciarse las redes de pesca de las mujeres para atrapar algún pez para su próxima comida. Además del pescado, la dieta tradicional se com-

plementa con una amplia variedad de vegetales acuáticos e insectos, incluyendo singulares musgos y hongos. El hogar meitei tradicional era entonces confortablemente autosuficiente en lo que se refiere a la alimentación, requiriendo poco esfuerzo en la cosecha, y ningún esfuerzo para su cultivo. Esta riqueza proveniente de las aguas del valle debe haber contribuido al desarrollo de la compleja y sofisticada cultura del pueblo meitei, en este pequeño valle que es casi inaccesible, excepto para los viajeros más osados.

Otro elemento es la conservación de la biodiversidad y la prosperidad del agua mediante el culto. El *ngamu* autóctono, un pequeño pez, es muy significativo para los meitei. El *ngamu* es muy sensible a la suciedad del agua y no puede sobrevivir en el agua contaminada. Cada año, los meitei realizan un ritual llamado *Ngamu üssin sin-ba* (la reposición de los *ngamu), en que se liberan pequeños peces en cada cuerpo de agua para traer prosperidad al pueblo. El* ngamu simboliza entonces la renovación y la prosperidad, constituyendo un elemento importante en el aspecto médico y nutricional de los meitei. Los enfermos y ancianos, embarazadas y puérperas, infantes o niños con problemas de desarrollo, comen este pescado como alimento sanador por sus elevadas y apreciadas cualidades nutricionales y medicinales. Mantener los cuerpos de agua en buenas condiciones para este alimento únicamente, es fundamental para preservar la farmacopea y la dieta tradicional de los meitei.

El sistema de cursos de agua, diques y reservorios de humedales se mantuvo mediante un sistema dual de impuestos y de trabajo comunitario voluntario. El impuesto tradicional más importante de los meitei fue el *lallup,* erróneamente interpretado por los ingleses como un sistema de esclavitud y que fue abolido. Según este impuesto, cada hombre sano de entre 16 y 40 años de edad debía contribuir con el 40 por ciento de su trabajo anual para al jefe. En tiempos de guerra, este trabajo implicaba generalmente el servicio militar. En algunos casos, en particular para aquellos mejor dotados o más capacitados en algún oficio u arte, se solicitaba poner a disposición tales habilidades. En tiempos de paz, se requirió a la gran mayoría contribuir con su tiempo para desarrollar y mantener las principales obras y el dragado de los principales cursos de agua. La juventud en cada localidad, por costumbre, debía brindar sus esfuerzos en forma voluntaria para reparar, extender y limpiar las partes más pequeñas del sistema en sus propias comunidades.

Los humedales bien mantenidos tenían sus propias características, bien conocidas y apreciadas. El Loktak-pat por supuesto, con sus islas flotantes de hierba y antiguamente próspera en flora, fauna y especies acuáticas, es el hogar y lugar de origen de la exquisita subcultura del pueblo Moirang, que retuvo la independencia política de los jefes Ningthouja hasta el siglo trece. Se han escrito poemas épicos sobre héroes y heroínas de este lugar excepcional. Cabe notar que, a pesar de que Loktak ha sido designado un sitio Ramsar en peligro por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) y a pesar de las inundaciones anuales que hacen estragos en la población agrícola y más recientemente en la población urbana, el gobierno no ha previsto ninguna política de protección de los humedales, ni tampoco demuestra ninguna intención de hacerlo. Lamentablemente, este es hoy casi el único reservorio que subsiste, aún parcialmente. Otros han sido objeto de reclamos en las últimas décadas con fines de expansión urbana no planificada, o han sido abandonados por causa de los afluentes que los abastecen.

Otros *pat,* tales como el Khonghampat, eran famosos por las extensiones de flores de lotos rosadas, blancas o violetas que florecían en estación. Los rituales sociales de apreciar los lotos en flor en estos *pat,* similares a la costumbre japonesa de apreciar los cerezos en flor, han quedado en el olvido por la destrucción de estos humedales. La poesía y las canciones se han tornado irrelevantes y sin sentido para aquellos que nunca han visto los cursos de agua florecidos.

El distanciamiento creciente de las bases espirituales y culturales de los meitei y su relación con el agua, a causa del abandono y deterioro de estas prácticas cíclicas diarias y anuales, consti-

tuye una amenaza para nuestra sociedad y medioambiente y ha llevado a la crisis severa y aparentemente irremediable, que hoy enfrentamos a nivel cultural y económico.

La degradación y destrucción de este valle único no es meramente la historia del abandono causado por las presiones de la población. Las políticas de gobierno inadecuadas, así como la falta de consideración y de pericia de las actitudes políticas han promovido de esta situación, ya sea – o no – en forma consciente o deliberada. Los llamados y presiones constantes de los grupos ambientalistas y de conservación del patrimonio son también ignorados. Los humedales de Manipur están siendo rápida y despiadadamente destruidos por una élite política y económica respaldada por la política de gobierno, que aunque en forma no explícita, reclama tanta tierra como sea posible para la expansión urbana y agrícola.

La religión indígena meitei, con sus fuertes elementos de culto animistas y ancestrales, ha mantenido siempre en todo el valle pequeños bosques naturales extensivos como santuarios de sus varios dioses. Estos se han constituido en bienes de valor ecológico, dado que la mayoría de las tierras son principalmente praderas y pantanos en lugar de bosques densos. Estos bosquecillos representan la mayor cobertura de árboles en el valle. Tanto los prados como los santuarios de árboles han sido, en las últimas décadas, destruidos en forma indiscriminada ignorando y despreciando su valor cultural, económico y ecológico.

La pérdida fue y es invalorable. Muchos de estos montes proveen de materia prima para la construcción de viviendas y muebles, y también constituyen una fuente de alimentación para sus pueblos. Los prados y bosquecillos son el hábitat de una variedad de vida salvaje hoy extinta en el valle o próxima a su extinción, tales como el tigre, el elefante, el jabalí, el búfalo salvaje y varias especies de ciervos, incluyendo el singular *sangai* o ciervo de cornamenta ancha de Manipur.

El valle es un área importante para numerosas especies de aves migratorias y los humedales son el hogar de una inmensa variedad de peces, pequeños animales, insectos y plantas de gran valor para los habitantes, como fuente de alimento y como medicina.

Estos son algunos pocos ejemplos de la relación espiritual de los meitei con el agua, una relación que en esencia consiste en un sistema cultural de gestión, mantenimiento, purificación y constante afirmación del agua como elemento central de la vida de los meitei.

Pero hay numerosas razones para que estos sistemas de manejo del agua desaparezcan. Los sistemas de gestión indígenas y su autonomía fueron cambiados y seleccionados por parte de los ingleses primero y de los primeros gobiernos y las políticas hindúes después. La motivación primaria de estas políticas responde a intereses económicos de una clase selecta, a procedimientos administrativos simplistas e inadecuados, acompañados de la falta de inversión y gastos de mantenimiento a cualquier costo para los colonizados. Han existido también verdaderos puntos débiles debido a las características abrumadoramente feudales, hegemónicas y patriarcales de las autoridades políticas europeas e indias, que se encuentran fundamentalmente en contradicción con las normas indígenas. La combinación del abandono y los intereses implicados de parte del gobierno indio en esta región está destruyendo uno de los sitios ecológica y culturalmente únicos en el mundo.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 86

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 87

REFERENCIAS

Alderete W. *The Health of Indigenous People* (Resumen Ejecutivo). OMS. 1999.

Bhagyachandra Singh L. *A critical study of religious philosophy of the Meiteis before the advent of Vaisnavism in Manipur.*

Centre for Organization, Research and Education. *Right to Land and Water in Manipur* (Un informe sobre las violaciones de los derechos de los pueblos indígenas en la región noreste de la India).

Centre for Organization, Research and Education. *Criticism and constructive submission regarding the study on treaties, agreements and other constructive arrangements between States and Indigenous Populations.* 1999.

Chadda laihui (documento de archivo).

Cheitarol Kumbaba (documento de archivo).

Gangumei K. *A History of Manipur.*

Gobierno de Manipur. *Manipur Forest at a Glance.* Imphal: Departamento de Bosques. 1996.

Kabui C. (ed). *Ithai Barrage. All Manipur Ithai barrage people's organization.* 1993.

Kangleirol (documento de archivo).

Kirti Singh M. *Religious Developments in Manipur in the 18th and 19th centuries.* 1993.

Manipur Association for Science and Society. *Releasing Ngamu in Wetland Systems in Manipur.*

McCulloh M. *Valley of Manipur.* Delhi. J.D. Marg. Ningthorol Lumbaba (documento de archivo). 1857.

Pinto A. *Common porperty rights of indigenous women, north east region of India.* Trabajo presentado en la Conferencia de Estudios sobre Mujeres. 2000.

Pinto A. "Gender and Sustainable Economics in Manipur". En: Nitya Rao y Luise Rürup (eds.). *Un derecho justo.* India: Friedrich Ebert Stiftung. 1997.

Roy Burman B. K. *"Indigenous" and "Tribal" Peoples and the UN and Internacional Agencies.* Nueva Delhi: Rajiv Gandhi Institute for Contemporary Studies. 1995.

Singh N. K. *The Manipur Administration (1708-1907).* Singjamei, Imphal: Friends and Co. 1976.

Singh N. T. y Singh N. K. *Manipur and the Mainstream.* Imphal. 1975.

Singh R. K. lhalajit. *A Short History of Manipur.* Imphal. 1965.

La leyenda de Khamba Thoibi (archivo oral).

Tutenglon (documento de archivo).

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 88

el flujo del agua y la continuidad de la cultura: imágenes del agua en el paisaje y rituales en un oasis en el desierto de la montaña en Ladakh (Himalayas de la India)

Como producto de la cultura, la simbolización del agua hace posible transformar la vulnerabilidad y lo impredecible en interdependencia y continuidad. Las imágenes del agua descritas en este trabajo expresan la fragilidad de la vida de un oasis en el desierto de la montaña. Los rituales permiten la traducción de una efectiva vulnerabilidad y dependencia del agua en un concepto de interdependencia mutua entre los pueblos y la misma. En el ejemplo que se describe a continuación, los aldeanos y los participantes de los rituales, perciben el agua como respuesta de sus actitudes hacia la naturaleza. Creen que los pueblos pueden hacer surgir manantiales del desierto, principalmente mediante la agricultura. Los granjeros no sólo son los receptores del agua e intérpretes de sus significados, sino que también crean su significado mediante su trabajo en la tierra, canciones tradicionales, ceremonias y rituales.

Corinne Wacker tiene una maestría en Derecho Internacional y Comparativo. Doctorada en Antropología Social, es investigadora en el Instituto de Etnología de la Universidad de Zurich, Suiza. Es autora de varias publicaciones sobre el manejo tradicional de los recursos hídricos.

wacker@ethno.unizh.ch

Introducción: el significado simbólico del agua

El presente trabajo describe el significado simbólico del agua para un pueblo en el oasis llamado Tagmachig, en la zona budista de Ladakh en los Himalayas de la India. Ilustra el papel que juega el ritual al atribuir significado al agua en el paisaje, mediante el ciclo anual de la agricultura, y en épocas de sequía e inundación.

En el contexto que se investiga aquí, el principal significado simbólico del agua posee tres aspectos: el agua se entiende como un espejo en el que los pueblos proyectan su imagen en lagos transparentes y sagrados; en respuesta al comportamiento de los pueblos, la naturaleza provee agua o manantiales en el desierto; y el agua simboliza la interdependencia del pueblo y la naturaleza, así como la fragilidad de la existencia y el mantenimiento del ecosistema del oasis inmerso en el desierto. Aplicando los enfoques de Lévi-Strauss y Victor Turner a este análisis, se nos permite entender el simbolismo del agua en una cultura viviente, tanto desde una perspectiva estructural como centrada en el actor.

El significado simbólico del agua aquí pone de manifiesto la composición genuina de una cultura viva, a la medida del ecosistema local. La especificidad resulta de la combinación del simbolismo local o "tradición pequeña", relacionando experiencias de la vida cotidiana y dioses de las aldeas, con las visiones mundiales y cosmogonías de las "tradiciones grandes (escritas)". Las imágenes locales del agua que se aprecian en el paisaje y en las ceremonias, se entremezclan en el contexto histórico del intercambio cultural entre Tagmachig y los grandes centros culturales de Asia Central, anteriores al advenimiento del Islam. Por más de dos mil años, las caravanas pasaron cerca de la aldea por la Ruta de la Seda. Los chamanes, *yoghis*[1] y monjes acompañaban a los comerciantes y contribuyeron al simbolismo local del agua transmitido como tradición oral mediante canciones, himnos, danzas de máscaras y otros rituales. El estudio se basa en un trabajo de campo realizado en 1997 y 2003 con dos estudiosos ladakhi: Tashi Rabgyas y Nawang Tsering Shakspo.

Tagmachig, un oasis en la Ruta de la Seda en Ladakh

Tagmachig es un oasis de 480 personas, ubicado al sur de la Ruta de la Seda que une al Tíbetcon China con la India a través de Ladakh. Simultáneamente, vincula a la India – a través de Ladakh y el desierto Takla Makan – con Asia Central e Irán Oriental. La aldea está ubicada cerca de la frontera actual entre India y Pakistán en Cachemira, en la parte superior del valle Indus, en la zona budista del Bajo Ladakh. Antes de cerrarse la frontera entre India y China al este de Ladakh, en 1962, cuando el río Indus se congelaba en invierno, el pueblo Tagmachig lo cruzaba y se unía a las caravanas con sus dos o tres docenas de camellos bactrianos, burros y yaks. Hacían trueques de especias, té y piedras preciosas por avena, damascos secos y forraje. Algunos empresarios locales y peregrinos se aventuraban también hasta el Tíbet[2] y Cachemira. Pero el cierre de la frontera interrumpió estos dos mil años de vínculo cultural y económico. En las dos generaciones pasadas, la aldea Tagmachig se transformó en un lugar apagado y remoto. Situada en una zona militar restringida y en una estrecha garganta entre altas pendientes de áridas montañas y el rugir del río Indus, a la aldea sólo llegan hoy en día unos pocos turistas y muchos hombres trabajan en la armada para complementar el magro ingreso de las ventas de damascos secos en los mercados centrales de Ladakh.

Según una inscripción local en piedra traducida por Francke (1907), el nombre de Tagmachig o "Estadio de tigre"[3] se refiere a la decisión de los aldeanos de Tagmachig, unidos bajo la autoridad de un jefe local en el siglo XVII, de entregarse al rey ladakhi, y no unirse a las aldeas vecinas de Dard, integradas en Baltistan y forzadas a convertirse al budismo en las grandes guerras de los ladakhi-balti (1560-1640). Seng-gerNam-rgyal, el Rey León de Ladakh y su tigre lama se transformaron entonces en los patronos de este oasis. Étnicamente, los 480 aldeanos de Tagmachig son indo-iraníes, mon o dard, o pertenecen al pueblo mogol, todos ellos transformados en budistas (de la secta Drepung Kagyupa) ladakhi y mahayana, al tiempo que mantienen su folclore tradicional,

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 90

sus creencias y rituales relacionados con el chamanismo *bon*[4], el animismo y el culto ancestral local. El entorno de estas diferentes tradiciones, entremezcladas en Tagmachig, inspira el significado simbólico del agua.

Como muchos otros oasis en Asia Central, en el Tíbet y el Himalaya de la India, Tagmachig depende del deshielo estacional de las nieves de las alturas para irrigar la agricultura durante los cuatro cortos meses de verano. Los meses de invierno son severamente fríos, con temperaturas por debajo de los -20 °C. Los cultivos principales son cebada, trigo y legumbres. Los damascos y las nueces son los principales cultivos comerciales. La aldea principal se sitúa a 2800 metros por encima del nivel del mar sobre el delta de un pequeño tributario estacional del Indus, que constituye la principal fuente de agua para Tagmachig. En lo alto de las montañas se ubican cuatro porciones adicionales de tierra laborable utilizada por los aldeanos. Asimismo, a 6000 metros por encima del nivel del mar, pastan yaks, ovejas, caballos y *dzos* (híbridos de bovino-yak) en el verano. La única fuente de agua en Tagmachig deriva de un pequeño lago glaciar en el área, alimentado por el deshielo de nieve estacional.

Los himnos y las canciones folclóricas son la principal fuente de historia y creencias para el pueblo de Tagmachig. Una de sus canciones folclóricas[5] nos cuenta acerca de un mítico lago en las montañas, y la cosmogonía de tres mundos.

"Si un glaciar blanco no se forma en el extremo superior del valle, ¿por qué debería existir un lago azul en su extremo inferior? Si no se forma un lago en la parte inferior del valle, ¿por qué debería crecer allí un sándalo? Si no crece allí un sándalo, ¿sobre qué se posaría el cucú, rey de los pájaros? ¿Si el cucú no viniera a posarse sobre una rama, quién oiría su melódica canción?"

Los pájaros representan la magia, de los granos y semillas originales que trajeron los dioses al pueblo, y por ende significan abundancia, riqueza y felicidad. El sándalo es el Árbol del Mundo, que une el mundo superior de los dioses con el mundo medio de los seres humanos y el mundo inferior de las deidades del agua. El significado simbólico del agua se transmite en el paisaje de Tagmachig a lo largo del curso de agua y en la tradición oral, incluidas las canciones, ceremonias de la aldea y rituales religiosos por parte del pueblo y de los especialistas[6].

La aldea Tagmachig está situada en una de las ramas de la Ruta de la Seda, a lo largo del río Indus en Ladakh, en los Himalayas de la India. En los techos se secan damascos, trigo y cebada para el invierno – © *C. Wacker*

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 91

El significado del agua en el paisaje

Dejando atrás el estruendoso río Indus y ascendiendo hacia el manantial de Tagmachig, se llega a los primeros campos fértiles de cebada y trigo, bordeados por cientos de árboles de damascos y nueces, y se atraviesa la aldea con sus viviendas cúbicas. Se rodea el pequeño monasterio budista y la morada de la diosa de la aldea situada a lo alto, y se sigue por un camino hacia la garganta estrecha. Se llega entonces a dos manantiales del curso de agua de Tagmachig de unos dos kilómetros de longitud.

El lago sagrado

Las fuentes de Tagmachig son alimentadas por un lago glaciar estacional en lo alto de la montaña, detrás de la aldea. El lago se considera sagrado porque aquellos que tienen suerte pueden ver el signo de la esvástica en sus aguas claras. Uno de los mitos de la creación de Tagmachig explica el origen del mundo como el resultado de un fuerte remolino de viento que formó el signo sagrado de una esvástica. La creación se entiende en este mito como la separación de una unidad original mediante una fuerza de remolino.

Los manantiales, morada de las deidades del agua

Una vez el río llegó directamente desde el lago glaciar hasta la aldea. Sin embargo, hace dos generaciones, un desprendimiento de tierra interrumpió el curso del río. Afortunadamente luego de esto surgieron dos manantiales desde una pila de rocas caídas detrás de la aldea – estas son las dos fuentes de agua de Tagmachig. Un rosal silvestre crece en el lugar donde surge el primer manantial de la tierra. Se dice que el rosal es la morada de una deidad marina zoomorfa, negra, de ocho metros de largo, con la porción inferior de su cuerpo con forma de serpiente; una *Lhu-mo* (femenina). El segundo manantial emana de una roca cerca de las raíces de un sauce caído, desde unos 30 metros de profundidad. Se dice que es menos confiable que el manantial superior y está habitado por un *Lhu* rojo (masculino). En este manantial se ubican dos lugares de ofrenda *(Lhu-bang)*[7]. *Lhu* y *Sa-bdag,* los espíritus zoomorfos de la tierra, son vulnerables a las interferencias causadas por la agricultura, principalmente por el arado de hierro[8], las obras de construcción y la contaminación. Junto con el enebro, un arbusto utilizado como incienso en los principales rituales para purificar el cuerpo o lugar, el rosal y el sauce son las únicas vegetaciones silvestres que crecen en Ladakh. Así, los dos espíritus del agua viven en un área salvaje.

El agua y el Árbol del Mundo

A unos veinte pasos por debajo del manantial, yace un enorme sauce caído que atraviesa el valle. Sus raíces son de más de cinco metros de diámetro. El tronco indica que el árbol debe tener más de doscientos años. Es un árbol *Lha-chang* y nadie utiliza su madera. El segundo manantial surge de unas rocas detrás de las raíces de este árbol. El sauce *Lha-chang* simboliza el Árbol del Mundo. En la cosmogonía transmitida por los siberianos, mogoles y chamanes tibetanos, el Árbol del Mundo es concebido como aquél que ha crecido de las aguas originales, a partir de las cuales fue creado el mundo. Con sus raíces en el mundo sumergido de las deidades del agua, sus tallos en el mundo de los humanos y sus ramas extendiéndose hacia el mundo de los dioses, este Árbol del Mundo trasciende las tres esferas de la existencia[9]. Cuentan algunas de las canciones folclóricas recolectadas por Francke (1923), que en Tagmachig la tierra se formó por debajo del océano. Similarmente a la cosmogonía encontrada entre los antiguos pueblos védicos y siberianos, se crearon tres mundos y un Árbol del Mundo o pilar de la creación, que vincula a estos mundos.

Un gran sauce crece cerca del manantial de Tagmachig
© *C. Wacker*

Cada uno de estos tres espacios, *Lhayül, Miyül y Ogyül,* está habitado por criaturas malevolentes y benevolentes. El mundo medio es un espacio con forma de loto, habitado por seres humanos y fantasmas, mientras que el mundo superior está habitado por deidades protectoras, el sol, la luna y las estrellas. El mundo inferior está habitado por los espíritus del agua *Lhu o Lhu-mo* y los espíritus de la tierra *Sa-bdag,* que toman forma de serpientes, lagartos o humanos zoomorfos con la parte inferior del cuerpo en forma de serpiente cuando son vistos por los humanos. Se relacionan con el mundo intermedio de los humanos y con el mundo inferior del agua, mientras que el pájaro *khyung* se relaciona con el mundo superior de los dioses.

El agua en el mito de la creación budista

El agua del primer manantial forma un curso de agua bordeado de lavanda silvestre, hierba y matas. Unos cincuenta metros por debajo de la montaña se divide en un corto canal, que conduce a un molino hidráulico de plegaria en el que el cauce hace girar en sentido horario 120 ruedas de plegaria. Cada rueda contiene cientos de pequeños trozos de papel con la plegaria budista *om mani padme hum* ("oh, joya en la flor de loto"). En la mitología india, en la cosmogonía purana, mahabharata, así como en la budista y jainista, antes de la creación existía un océano sin fin de agua primordial en la noche cósmica. Un brote de creación flotó en esta agua. Desde su centro, un árbol del mundo, o flor de loto, creció, y de allí surgió el dios creador, que luego creó el mundo. La plegaria "oh joya en la flor de loto" se refiere a este mito de la creación. La joya es la creación, la conciencia, que surge desde el centro del brote y flota en las aguas originarias.

En este mito de la creación, la serpiente *Naga* (en sánscrito) o *Lhu* (en tibetano), deidad del agua, retiene el agua del océano, formando siete espirales alrededor del mundo con su cuerpo. El mundo flota como una balsa sobre el agua originaria. En la antigua literatura india (védica), las deidades de serpiente *Naga* son las protectoras del agua, la fertilidad y la tierra. Pueden traer tanto riqueza como hambre, lluvia como sequía, purificación como enfermedad. Los reyes pueden reinar únicamente siguiendo sus leyes. En las historias budistas de Jataka, Buda convirtió a la diosa serpiente y la convenció de usar sus poderes para proteger al budismo. En Ladakh se cree que el yoghi tántrico, Padmasambhava, sometió a muchas deidades locales, que luego se convirtieron en deidades protectoras del budismo.

Los monjes preparan las ofrendas a la deidad del agua
© C. Wacker

En Tagmachig, este entorno se visualiza con el molino de plegaria hidráulico. El agua, o simbólicamente, la deidad del agua *Lhu-mo,* "activa" la rueda de la plegaria budista, que gira generando un flujo regular suave que será utilizado por el pueblo ubicado en el área inferior. Al volver a su cauce, el agua fluye pendiente abajo, gana velocidad y se vierte en los canales laterales, que permitirán a los molinos de agua moler cebada y trigo para hacer harina. Cada una de las seis familias principales de Tagmachig posee su propio molino hidráulico al costado del curso de agua que atraviesa la aldea. Cuando el flujo de agua es excesivo, los molinos pueden ser destruidos; cuando el flujo es demasiado escaso pueden llegar a inutilizarse.

El principal cultivo de sustento para las aldeas de este oasis del Himalaya, es la cebada. Una vez tostado rápidamente en el fuego, el grano de cebada se muele para hacer harina y luego se consume en diversidad de platillos sin necesidad de cocinarlos sobre el fuego. El molino de agua es entonces el punto donde lo "crudo" se transforma en algo "cocido" (en el sentido de Lévi-Strauss). En Ladakh, el molino de agua es rico en simbolismos matrimoniales y su tecnología es fundamental para la subsistencia de la agricul-

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 93

tura en la aldea. Al pasar primeramente por un molino de plegarias budistas, el poder salvaje de la deidad *lhu* del agua, inicialmente caótico, se disciplina simbólicamente y se torna en una fuerza que permite a la civilización humana, y a otras vidas, habitar en el oasis del Himalaya.

Bajo el manantial, un molino para plegarias budistas es activado por el agua – © *C. Wacker*

Los derechos al agua: la equidad y la pureza son controladas por todos

Un canal lateral ingresa el agua a los campos de las familias mon de la aldea antes de llegar al estanque de irrigación principal[10]. Reforzados por muros de piedra y consolidados por las raíces rojas de los sauces plantados a lo largo de sus riberas, el cauce corre hasta un reservorio oval que colecta el agua durante la noche para utilización de los aldeanos, y que luego se distribuye en los respectivos campos. El sistema de irrigación es propiedad común de los aldeanos. Fue construido, mantenido por ellos, quienes se dividen el agua en forma equitativa. Por debajo del reservorio común, una piedra vertical reparte el agua en los dos canales de irrigación principales de Tagmachig. Los aldeanos controlan el sistema de distribución del agua por debajo del reservorio, colocando una pequeña pila de piedras sobre la piedra divisoria, que nadie podrá mover, a excepción de los dos usuarios a quienes se les ha asignado el agua ese día. Uno de los dos canales principales fluye a modo de curso de agua abierto y totalmente limpio a través de la aldea, y se utiliza como fuente de agua potable. Debajo de la aldea, otra piedra marca el lugar donde se permite lavar. El otro canal lleva directamente el agua a las terrazas de cultivo. En los campos, el agua es dirigida hacia cada planta por piedras y pequeñas elevaciones.

Protección contra inundaciones, el tiempo cíclico y la renovación del mundo

Sobre el borde del área irrigada, un acantilado separa la tierra cultivada del salvaje río Indus. El acantilado está bordeado de estupas y paredes *mani* del budismo, sobre las cuales se apilan pequeñas piedras que los aldeanos depositan en Año Nuevo cuando circunvalan la aldea. El lugar marca el límite entre la civilización de la aldea (cultura) y el indomable Indus (naturaleza), así como el fin del paisaje del curso de agua de Tagmachig. Este lugar se relaciona con la cosmogonía, y es objeto de danzas de máscaras, canciones e himnos durante la celebración del Año Nuevo.

El significado del agua en los rituales de las aldeas

Los mitos se narran en ocasiones especiales. Al recitarse los mitos de la creación, tanto el narrador como quien lo escucha, caen en un estado de conciencia particular. Mediante las historias los narradores recrean la fantástica era de la creación, y los escuchas se tornan testigos de esos eventos. Trascienden de esta forma el tiempo lineal y cronológico, entrando en un tiempo mítico. Lévi-Strauss compara las estructuras de los mitos con una composición musical, que sigue una lógica diferente a las ciencias modernas.

En Tagmachig, los lagos sagrados con la esvástica y el molino de plegarias budistas movido por el río, describen la creación del mundo a partir del agua primordial. Donde termina la aldea, en su parte más baja, las aguas salvajes del Indus simbolizan la muerte, el suicidio, la pérdida de embarazos o el fin de la creación. En el mito del Año Nuevo, la causalidad lineal del curso del agua, desde el manantial hasta donde termina la aldea, se transforma en un concepto cíclico del tiempo, que va desde la creación, destrucción y recreación del mundo. El *Losar* (Año Nuevo) se celebra según el calendario mongol (tibetano) en enero o febrero e incluye el rito de la circunvalación de las paredes *mani* y las edificaciones *chörten* (estupa) a lo largo del Indus. Cada diez vueltas de postración desde la aldea hasta el último *chörten,* a unos dos kilómetros más abajo, los devotos budistas depositan una piedra blanca en un altar orientado hacia el río Indus. Los aldeanos explican que estas pilas de piedras de plegaria blancas protegen la aldea de la infertilidad, pérdidas de embarazos y suicidios. Se dice que este tipo de acontecimiento ha ocurrido con frecuencia en siglos anteriores, y se cree que son causados por los sonidos furiosos del Indus[11].

El Año Nuevo es época de múltiples festivales en la aldea, casamientos, visitas para beber cerveza y peregrinajes. Uno de esos peregrinajes es llegar al monasterio de Tagmachig, en Lamayuru, donde los monjes realizan danzas de máscaras que explican la creación del mundo a partir de las aguas primordiales; la convivencia de los dioses, de los humanos y de los fantasmas; su separación en el mundo superior, el mundo medio y el mundo inferior; así como la forma en que Padmasabhava, el yoghi tántrico budista, conquistó a los demonios y a los dioses, transformándolos en deidades protectoras de la Rueda de la Ley.

El año se estructura a lo largo de los calendarios solares y lunares, con festividades y ceremonias durante el transcurso del año. Estos presentan ritualmente el significado simbólico del agua y al mismo tiempo estructuran las tareas de trabajo agrícola y de manejo del agua. Con relación al calendario solar, las ceremonias para los dos primeros meses luego del Año Nuevo destacan la calidad del agua como generador de vida para la agricultura. Primero, el agua se canaliza y se distribuye equitativamente entre los aldeanos. De esta forma se venera al agua como principal proveedora de la fertilidad, mediante una ceremonia que pide perdón por interferir con las fuerzas de la naturaleza, y que es acompañada de la ofrenda simbólica de un niño a los espíritus del agua y la tierra[12]. Estas ceremonias se relacionan históricamente con los primeros habitantes de Ladakh, los mon, los dravidianos y los indo-iraníes; así como con el folclore prebudista del este de Irán y la India antes de su migración. Durante doce días de plegarias, toda la aldea de Tagmachig celebra la ceremonia *maney* por una buena estación agrícola con suficiente agua. En la ceremonia *zochul,* el astrólogo define el día auspicioso para que la temporada agrícola se inicie. Luego se realiza un alegre festival de la cerveza, en el que dos familias, designadas en base rotatoria, ofrecen la cerveza de cebada *yur chang*[13].

Se invita entonces a todos los aldeanos a participar en las labores de reparación del sistema de irrigación. En este acontecimiento, los mayores desempeñan una tarea fundamental, que es la narración de la historia de la aldea, transmitiendo conocimiento y habilidades relacionadas con la construcción y el mantenimiento del sistema hídrico[14]. En el día de *saka,* los aldeanos se reúnen en el tanque de irrigación común, recién reparado y llenado con su primera agua. Se realiza una votación para elegir a los pares de familias que compartirán el agua del tanque de la aldea según un sistema de rotación de doce días. El agua recogida por primera vez se trae entonces a la familia[15] designada, que realiza tradicionalmente la apertura del período de riego. Luego de la celebración *saka* todos los aldeanos abonan y aran sus campos, comienzan a regar la tierra y plantan cebada, luego trigo, y más tarde algunas hortalizas. Cada uno de los tres primeros turnos de distribución de agua según el patrón de rotación de doce días, posee un nombre: *dolchu, rakchu y nonchu.* Luego de estos turnos el sistema queda establecido y algunos de los

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 95

miembros de la familia se preparan para mudarse al dok, en las tierras de mayor altitud, donde comienza el deshielo.

Con la llegada de la primavera y abundante agua del deshielo de las montañas, se veneran a las deidades del agua y de la tierra en ceremonias que relacionan la fertilidad con la contaminación de los rituales[16]. Se realizan también otras ceremonias para alejar a las enfermedades de los cultivos[17]. Durante estas ceremonias los aldeanos recuerdan las reglas para mantener la pureza del agua: la primavera, el curso de agua, la tierra que rodea el manantial y la tierra como territorio. Luego de esto, la ceremonia *lustor o sarak dondol* es realizada por las deidades del agua, *Lhu y Lhu-mo* y el señor de la tierra *Bonu Pati o Sabdag.* Durante esta estación las deidades pueden llegar a ser percibidas por los humanos en forma de lagartos, a medida que despiertan de su hibernación. Un poderoso monje o yoghi es llamado a realizar este importante ritual del agua para la aldea. Un recipiente ceremonial llamado *bumpa,* colmado de pasteles, dulces, leche, incienso y cebada para oraciones se ofrece a *Lhu.* Se coloca ya sea en un *lhu-bang* cerca del manantial, o se esparce la ofrenda ceremoniosamente traída por los monjes en el agua y en el manantial. Mientras algunos miembros de la familia pasan el mes de junio en las praderas en lo alto de la montaña, otros permanecen en la aldea principal para regar las plantas y quitar las malezas. Este trabajo lo realizan las mujeres de en pares – generalmente vecinas –, quienes están a cargo de las tareas de la granja durante el *año. Los monjes realizan otra ceremonia llamada storlok*[18] para mantener lejos las enfermedades de los cultivos, mientras las familias celebran la vecindad con una plegaria específica, *chosil*[19].

Cuando se cosecha la cebada, se venera a la diosa de la abundancia en la ceremonia de *shrubla.* Toda la aldea se reúne para ofrendarle granos y tallos de paja atados en el pilar central de cada cocina. Las personas cantan, danzan y toman cerveza. Los monjes recitan textos sagrados sobre el origen del mundo que versa sobre una paloma que simboliza un hada, quien trajo el primer grano a los seres humanos desde el cielo. Luego de esta importante ceremonia comienza la cosecha. Todas las familias se unen a las labores, trasladándose juntas de los campos de una familia a los de la otra. Nadie utiliza elementos de hierro para cosechar, para no causar daños a aquellos que habitan en la tierra y en el agua: *Sa-bdag y Lhu-mo.* Los espíritus de la tierra y del agua también se veneran en tiempos de cosecha con rituales en el seno de la familia[20]. En octubre, las temperaturas nocturnas bajan al extremo de congelar las aguas, y el último mes que la misma está disponible es usada intensamente para moler la cebada y el trigo en los molinos de agua antes de comenzar el invierno. Hacia diciembre, llega el invierno. Es el período de festividades, festejos, visitas y casamientos, hasta que *Losar* marca el comienzo del Año Nuevo una vez más.

La deidad protectora de la aldea en la ermita de Tagmachig
© *C. Wacker*

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 96

La relación del agua y la agricultura

En la aldea de Tagmachig, cada mañana, antes de comenzar el día, los monjes y las familias ofrecen siete vasos de agua a las deidades protectoras. Cuando visitamos el monasterio para documentar este ritual cotidiano del agua, el joven monje nos preguntó si "realmente" deseábamos conocer el significado del agua en Tagmachig. Cuando asentí, nos aconsejó consultar con el eremita y nos señaló el camino a su aposento[21], a una hora caminando desde la aldea principal. Una gran piedra con una vieja inscripción indica el camino. El eremita nos contó que había estado viviendo en Tagmachig desde hacía más de diez años, y riendo con alegría nos mostró un pequeño manantial que surgía detrás de su ermita. Luego de diez años de meditación, dijo, logró sacar agua del desierto, crear el primer manantial y luego la huerta de damascos alrededor de la ermita. El agua, explicó, resulta de la actitud de las personas; pueden extraer agua del desierto mediante su trabajo y sus rituales. Cuando el agua escasea, algunos poderosos lamas o yoghis principales realizan la ceremonia *bum-pa* en el manantial para llamar a la misma. Si la ceremonia es exitosa, el manantial traerá más agua.

El significado simbólico del agua en Tagmachig, dijo el eremita, está en la agricultura. Nos aconsejó volver al oasis principal y caminar una vez más por los campos de trigo maduro, bajo los árboles de nuez y damascos cargados de fruta. A medida que nos acercábamos al grupo de aldeanos cosechando trigo, vimos algunos niños arrancando frutas. Una joven corrió hacia nosotros para ofrecernos damascos y manzanas bien presentadas en un plato. Mientras le agradecíamos, observamos la gracia con que los otros niños cortaban la fruta, y la belleza de la sonrisa de las jóvenes que jugaban con otros niños. En buen inglés, la joven nos contó que asistía a la escuela secundaria en la capital y estaba pasando las vacaciones en su casa para ayudar en la cosecha de frutas. Nos explicó que ella es el oráculo de la aldea y que está siendo educada por un oráculo mayor en la capital, además de ir a la escuela. Por momentos, nos contaba, ella es poseída por la diosa protectora de la aldea de Tagmachig, *Urbis-Chomo,* y posee el poder de comunicarse con los espíritus del agua. Esos espíritus le hablan en un dialecto tibetano y pueden curar enfermedades. Ante la escasez de agua o problemas de salud, como enfermedades cutáneas, los aldeanos la llaman para que intervenga.

Cuando se le preguntó sobre el significado del agua, se rió y con un gesto similar al del eremita señaló los árboles, los campos en flor y las personas cosechando al son de las canciones tradicionales de la cosecha. Es el trabajo, explicó, lo que trae agua al manantial. Cuando el agua escasea, algunos aldeanos van en peregrinación a los lagos sagrados de donde proviene el agua, en lo alto de las montañas. Allí deben ver el signo sagrado de la esvástica en el agua totalmente cristalina. Cuando la sequía es severa, llaman a un lama o un yoghi superior para realizar la ceremonia *bum-pa* en el manantial; primero se investiga en la aldea si la contaminación causada por los humanos habría consternado a los *Lhu,* y luego se hacen ofrendas a la deidad del agua para que produzca más agua.

El trigo se cosecha a mano, sin utilizar elementos de hierro para evitar dañar a los espíritus del suelo y del agua
© C. Wacker

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 97

Pluralismo cultural y unicidad local en el significado simbólico del agua

La historia regional de Asia Central se desarrolló a través de la interacción de los pueblos nómades, quienes domesticaron al caballo, y los pueblos agrícolas con técnicas de riego instalados a lo largo de los cursos de agua y en los oasis del desierto. Hay evidencias de comercio e intercambio cultural a lo largo de los ríos y a través de pasajes en las montañas entre la zona oriental de Irán, Afganistán y el norte de la India desde la era neolítica, hace unos cuatro mil años. Con la conquista y fusión de los pueblos, surgieron nuevas civilizaciones con una agricultura combinada que ofrecía ventajas para el desarrollo de los pueblos y el comercio a distancia.

El intercambio cultural ocurrido a través de los siglos puede verse en el calendario ceremonial de Tagmachig. El calendario estructura las tareas principales según el manejo del agua y la agricultura, relacionando el agua, la agricultura y el significado simbólico del agua entre los pueblos. De hecho, se utilizan cuatro sistemas diferentes para estructurar el tiempo en Tagmachig: el calendario solar, el calendario lunar, la definición de los astrólogos de los días auspiciosos para las ceremonias y las observaciones del sol. Al definir qué calendario se utiliza para cierto ritual o ceremonia relacionada con el agua, es posible identificar el contexto cultural por el significado simbólico representado. Por ejemplo, las festividades de Año Nuevo, así como las ceremonias relacionadas con la purificación y contaminación se refieren al calendario lunar. Las ceremonias relacionadas con la agricultura, la fertilidad, la acción de gracias a la diosa de la abundancia se relacionan con el calendario solar (por ejemplo *saka,* al comienzo de la estación de crecimiento y *shrubla,* la ceremonia de cosecha). Según Khoo (1997), el calendario solar habría llegado a Ladakh traído por los habitantes originales indo-iraníes (o arios). El calendario lunar[22] se originó en Mongolia y fue introducido en el Tíbet en el siglo XIII, y luego en Ladakh.

Con los siglos, la aldea de Tagmachig fue ocupada por los mon, los dard y los tibetanos. Consigo trajeron ideas sobre el significado simbólico del agua. Con el tiempo se fue formando una cultura local sobre conocimientos del agua unida al entorno del oasis. De origen indio e iraní, los mon ("habitantes del agua") se desarrollaron con la Edad del Bronce y el centro urbano de las primeras civilizaciones del Indus, Harappa, en la zona baja del valle del Indus[23]. Estas primeras civilizaciones del Irán oriental veneraban las deidades de la fertilidad y a las cuatro estaciones de la agricultura. Desarrollaron también técnicas de riego y utilizaban el calendario solar[24]. En su migración hacia el sur, deben haberse instalado en la zona alta del Indus, cerca o en el mismo Tagmachig, a lo largo de la Ruta de la Seda que atraviesa los Himalayas. Según Man (1986) y Ribbach (1940), deben haberse establecido en los primeros siglos d.C. o antes aún. Deben haberse convertido al budismo también durante la primera ola de expansión budista a lo largo de la Ruta de la Seda, luego del reinado del rey Ashoka en Cachemira durante el imperio Kushan (Francke 1907).

El grupo de población mayoritario es de origen dard. Luego adoptaron la lengua ladakhi, un dialecto tibetano, pero mantuvieron sus múltiples creencias y rituales de la tradición dard, tales como la diosa de la aldea de Tagmachig, *Urbis-Chomo*[25]. Originalmente provenientes de Asia Central, los dards eran cazadores y pastores, y sabían trabajar el hierro. Los dards mantuvieron rituales elaborados y complejos sobre la contaminación, relacionados con su creencia ancestral y el chamanismo. Luego de su conquista del Imperio Greco-Bactriano en la zona baja del valle del Indus, se dice que adoptaron el budismo y desarrollaron el modo de vida urbano y agrícola. Se mudaron entonces a lo que hoy es Cachemira y a lo largo de la Ruta de la Seda a través del Himalaya hacia el desierto de Taklamakan y hasta China (UNESCO 1992, vol. I y II). Las inscripciones en las rocas y los dibujos en las orillas del río Indus cerca de Tagmachig, se refieren a este período de principios del medioevo de establecimiento y comercio de grandes distancias a lo largo del río Indus (Puri 1987, Dollfuss 1989).

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 98

Tagmachig se ubica en el delta de una reducida porción del río Indus en la zona baja de Ladakh, en los Himalayas de la India – © *C. Wacker*

El área fue invadida por tibetanos en el siglo VII, y los habitantes tibetanos de Tagmachig se instalaron allí en el siglo XVII[26] o antes. Se dice que un poderoso reino pudo haber existido en el Tíbet occidental, que se expandió a las tierras bajas de lo que hoy es Cachemira. Conocido como *Shang-shung,* era el centro del chamanismo bon en el Tíbet occidental, distante a una semana en caravana por la ruta desde Tagmachig (Snellgrove y Richardson 1968, Baumer 1999). El monasterio de Tagmachig se relaciona con Lamayuru y con la secta de sombrero rojo Drepung, una de las "viejas escuelas" del budismo tántrico, que aún hoy mantiene muchas de las creencias y prácticas chamánicas[27]. Los ejemplos incluyen la concepción del mundo con tres zonas representadas simbólicamente por el mítico árbol en el manantial de Tagmachig y la tradición de los ermitaños yoghis.

El tipo de riego que se practica en nuestro ejemplo, en la zona alta del río Indus en Ladakh, existió desde la era neolítica en varios lugares por toda Asia Central – Irán oriental, Uzbekistán y Afganistán, en la cuenca del Tarim, al sur de la Ruta de la Seda y en el Tíbet. Y algunos de los significados simbólicos del agua hoy en Tagmachig, pueden también atribuirse a las civilizaciones antiguas con las que estuvieron en contacto. Por ejemplo, el agua se relaciona con la creación y destrucción del mundo, lo cual se entiende como un proceso cíclico de regeneración. Las deidades zoomorfas relacionan a las personas con la naturaleza, así como con la fertilidad. El contraste entre el complejo y cerrado sistema de oasis, y la vasta estepa o praderas de montaña, constituyen temas centrales en las imágenes del agua de esta región. Además, el simbolismo budista asocia el agua con la aparición de la conciencia, incluida la conciencia de lo efímero de la existencia.

El simbolismo del agua en Tagmachig y su interpretación

Tagmachig es un pequeño oasis donde el sistema de manejo del agua se desarrolla y se mantiene tradicionalmente con piedras, barro y vegetación local. Su carácter remoto, su economía de subsistencia, sus frías temperaturas en invierno muy por debajo de cero grados centígrados – motivo por el que es imposible usar las cañerías de hierro para el agua –, constituyen las razones por las cuales el sistema tradicional no ha sido modernizado. El calendario ceremonial de Tagmachig presenta el significado simbólico del agua y relaciona la "pequeña tradición" de la cultura local con las "grandes tradiciones" de centros culturales distantes, como Irán, India, Tíbet y Mongolia. El rico simbolismo del agua en Tagmachig ha tomado prestado los conceptos de varias culturas y períodos de la historia y los ha mezclado en un sistema de ritual único del lugar, adaptado al ecosistema local del oasis. El sistema ritual pone en relevancia los tres principales significados simbólicos del agua: vulnerabilidad, interdependencia y continuidad. Observamos los rituales y analizamos las cualidades que se le atribuyen a la deidad del agua en la comunidad. La deidad del agua se describe como poco confiable y temperamental; puede llegar a ponerse furiosa y ser destructiva, o generosa y fértil; puede ser intolerante con la contaminación real o ritual, así como también se deja seducir por la pureza, los dulces, comidas, joyas e inciensos perfumados.

La vulnerabilidad de las personas en el oasis del desierto se trasmite de esta forma simbólica a la deidad del agua, *Lhu-mo.* Ella hace posible que el pueblo logre el cambio, de una dependencia

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 99

efectiva del agua, a una relación de reciprocidad e interdependencia mutua con ella. Esto permite a los pueblos tomar parte en la determinación de su propia forma de vida. Los rituales y las diferentes formas de cooperación hacen que los miembros de la comunidad compartan sus riesgos y aumenten sus posibilidades de supervivencia.

El agua dulce es la ofrenda más preciada en el ritual cotidiano del Monasterio de Tagmachig – © *C. Wacker*

La naturaleza es impredecible en el lugar donde se realizó este estudio de caso. Por debajo de la aldea, el Indus lleva rocas, limo y hielo, que a veces bloquean el pasaje, y se inunda. El clima riguroso de las montañas, o un glaciar que se rompe también pueden causar catástrofes. Los cambios fuertes de temperatura pueden generar terremotos y granizo de piedras, que a su vez pueden obstruir los manantiales que son la fuente de vida en el oasis. La altura, temperatura y disponibilidad del agua establecen límites rigurosos para la agricultura. Por ejemplo, si se siembra muy tarde, el agua del deshielo podría ser insuficiente para regar dos cosechas en el año. Si se siembra muy temprano, la helada puede llegar a destruir los cultivos, etc.

El calendario ritual estructura el trabajo agrícola, y dado que la mayoría de las tareas, como definir el día en que se debe comenzar el riego, son colectivas, los riegos y las responsabilidades también lo son. Esto introduce simbólicamente un elemento de predicción y control como contrapeso del carácter inherentemente imprevisible de la naturaleza en este lugar. El tema fundamental de la ceremonia de Año Nuevo es la continuidad de la existencia cósmica. Y es a partir de aquí que se construyen simbólicamente la previsibilidad y la perpetuidad. Mientras un nuevo año y una nueva estación agrícola se anticipan según el calendario y el sol (es decir, el día más corto del año), la cosmogonía en la ceremonia de Año Nuevo explica cómo surgió el mundo, cómo también desaparecerá un día, y cómo una nueva creación surgirá una vez más. Al asociar la continuidad simbólica creada mediante rituales del agua, y el agua que simboliza fertilidad y por ende la procreación, el agua en sí misma representa la continuidad de la cultura, y la continuidad de la identidad individual y colectiva de una aldea o comunidad.

En la ceremonia de Año Nuevo se depositan piedras blancas al borde de la tierra irrigada en dirección hacia el Indus © *C. Wacker*

NOTAS FINALES

(1) Los yoghis según la escritura en sánscrito.

(2) Los aldeanos de Tagmachig hacían trueques con los nómadas de Rupshu (Chang Tang) en la feria de otoño de Satki en el alto Ladakh, entregando damascos secos de Baltistan, cebada y nueces para obtener sal y lanas; antes del deshielo en la primavera del río Indus y que la aldea quede aislada de la ruta del comercio internacional durante los meses agrícolas. Algunos aldeanos se aventuraban en caravanas de seis meses hasta Gerge en el Tíbet y enviaban a sus hijos para que estudiaran en los monasterios tibetanos.

(3) *sTag* significa "tigre" en tibetano. El nombre de la aldea también se escribe *Tag-ma-gic o sTagmachig.*

(4) *Bon* en tibetano significa "invocar". En el chamanismo *bon,* la religión se trasmitía mediante los mitos recitados por los sacerdotes que narraban el origen de la existencia de todos los seres, incluyendo dioses, espíritus, humanos, etc.

(5) Las canciones folclóricas son cantadas por los hombres de Tagmachig. Han sido grabados y traducidos por Tashi Rabgyas, 1997.

(6) Antes de la llegada del budismo a Asia Central y Ladakh, el conocimiento sobre el agua se trasmitía oralmente. No había construcciones religiosas. La principal forma de trasmitir los conocimientos era a través de rituales religiosos y ceremonias en la aldea. Los rituales eran efectuados por especialistas religiosos como los oráculos y chamanes. En el budismo Mahayana, se mantenía el culto a los dioses locales, la tradición de oráculos y técnicas de adivinación. Las aldeas como Tagmachig, que siguen la "vieja escuela" o las sectas de sombrero rojo del budismo Mahayana, han mantenido esta tradición en la forma que los yoghis llegan a la iluminación. En Tagmachig, un yoghi y el oráculo de la aldea son aún hoy especialistas importantes conocedores del manejo del agua.

(7) El *Ihu-bang* es una construcción cúbica y pequeña de cerca de un metro por cada lado, decorado con ramas de pinos y pequeñas piedras blancas en forma de una estupa. La construcción representa simbólicamente el cosmos. Las ramas de pinos en el centro del techo simboliza el árbol cósmico del mundo. El *Ihu-bang* es un lugar de ceremonias donde se hacen ofrendas a las deidades del agua y se coloca el *bum-pa,* un cuenco para colocar las ofrendas.

(8) El arado con extremo de hierro se introdujo en Ladakh en el siglo II d.C. según las Crónicas de Ladakh (Dollfuss 1989).

(9) En la tradición de los dards, aldeas vecinas de Tagmachig, el Rey Sauce es el Árbol del Mundo del cual un ave llevó las primeras semillas (Vohra 1989).

(10) Los campos de las familias mon son regados en el curso superior antes que el agua sea recolectada en el reservorio, probablemente porque los mon fueron los habitantes originales. Seguramente, los habitantes que llegaron después construyeron el reservorio debajo de sus tierras. Drew (1875) afirma que el curso del Indus debajo de Tagmachig fue en la antigüedad un lago, que luego fue drenado gradualmente para convertirse en terreno arable para la agricultura.

(11) La relación simbólica entre el sonido del río y la vida humana hace referencia al mito de la creación del mundo en la cosmogonía *bon* que explica la existencia del mundo de un océano primordial, del cual surge un dragón furioso que lanza chorros de agua para formar la tierra y luego el mundo.

(12) El comienzo del año agrícola se celebra con la ceremonia *Saka* en marzo. Se dejan correr toros con cuernos decorados, considerados sagrados, por los campos cuando comienzan a tener pasturas verdes, y un niño con máscara de polvo blanco hace la apertura de los campos para el inicio del cultivo, venerando a la diosa de la aldea.

(13) *Yur* significa "canal de agua" y *Chang* "cerveza".

(14) En Tagmachig los canales de irrigación se construyen solamente con materiales naturales disponibles en el lugar: piedras y ramas mezcladas con arena y fango, dispuestas con las raíces de plantas del mijo plantadas en el fango y raíces de los sauces plantados a lo largo de los canales de irrigación.

(15) Las familias no tienen privilegios especiales y cumplen sus funciones según la tradición. Probablemente, antes que la aldea perteneciera al reino de Ladakhi, bajo el sistema de tenencia de tierra y derecho de uso del agua para pagar los impuestos, la tierra sería también de propiedad común de la aldea y asignada a las familias en la ceremonia *Saka* cada año, como describe Vohra (1989b) sobre una aldea vecina de Dard.

(16) Los rituales del pasaje de la vida humana como nacimiento y muerte, y la presencia incontrolable de forasteros que ignoran las reglas para mantener la pureza del agua y las reglas del matrimonio de la aldea, pueden contaminar el agua y producir enfermedades en la piel. Se cree que la contaminación va reduciendo el caudal de agua, llevando a la infertilidad de la tierra y aumento de las enfermedades.

(17) En la ceremonia *Jing-tsrak,* los monjes arrojan arroz y semillas de mostaza en la llama abierta para quemarlos en una ceremonia.

(18) *Storlok* es una ceremonia efectuada en el monasterio por los monjes. Se hacen figuras con cebada representando espíritus malignos y luego se queman, para sacarlos del cultivo.

(19) Las plegarias *chosil* se realizan en el ámbito familiar en verano, comunicando las familias mutuamente. Tres monjes leen los textos sagrados a una familia por vez durante dos o tres días y se continúa la lectura para la siguiente familia, así sucesivamente.

(20) Para mantener el bienestar en los hogares hasta la siguiente cosecha, se realiza otra ceremonia a nivel familiar en setiembre, en honor de los espíritus de la riqueza llamados *Skansol.* Se colocan juntos un puñado de cebada, trigo, corales, monedas, cobre y plata en un saco para atraer dichos espíritus y se reza para obtener suficiente agua. El saco se guarda en la casa para el año siguiente en presencia de los monjes que recitan las plegarias para la familia.

(21) El Tseamskan (lugar aislado), el templo de la aldea Tagmachig fue el lugar de meditación de un famoso Khanpo tibetano (título budista). Actualmente vive ahí un monje ermitaño de Bodhagaya (cerca de Benarés).

(22) En el calendario lunar, los meses siguen las fases de la luna y las semanas constituyen ciclos de siete días relacionados con los planetas. Según este calendario, el primer mes corresponde aproximadamente al mes de febrero o marzo.

(23) Poseedores de la escritura, esta cultura urbana también mantuvo relaciones comerciales marítimas con intercambio cultural con la región de la Mesopotamia y el antiguo Egipto.

(24) La técnicas de riego fueron introducidas en el Tíbet por inmigrantes pónticos del Mar Negro del Asia Central en el siglo VIII y IX a.C.

(25) En el punto más alto de la aldea hay un templo mayor Lhato para la diosa de la aldea *Urbis-Chomo* y cinco templos menores con *bum-pa* (botes de ceremonias) dedicados al agua y la obtención de riqueza. La diosa de Tagmachig es la jefa de "las Siete Hermanas", diosas protectoras de las aldeas cercanas de Domkhar, Skurbuchan, Ledo y otros: Hagnis-Chomo, Foka-Chomo, Dagmar-Chomo, Dag-nag Chomo, Yakra-Chomo, Shukpa-Chomo.

(26) La ocupación de dos familias tibetanas en Tagmachig podría remontarse a la invasión del pasaje de la Ruta de la Seda por el rey Ladhaki Seng-ge rNam-rgyal, quien también introdujo el budismo tántrico y estableció o reconstruyó los principales monasterios, p. ej. Lamayuru, el monasterio principal de Tagmachig, construyó también el camino de chörten y varios muros que bordean la ruta comercial a Tagmachig. Lamayuru es la construcción religiosa más antigua en Ladakh, la cual tiene varios nombres (también conocida como Gyu-ruo Yuru Sen-ge-sgan) y muchos monasterios. Existió antes del inicio del budismo en Ladakh y fue convertida en monasterio budista cerca de 1050 d.C. (Hassiani 1973).

(27) Varios de los principales monjes de la secta Drepung en los siglos XIII y XIV llegaron de Mongolia. Las creencias altaicas y prácticas chamánicas de este contexto son de importancia en esta secta budista (Snellgrove y Richardson 1968).

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 102

REFERENCIAS

Baumer C. *Die lebendige Ur-Religion Tibet.* Graz y Bön: Akademische Druck y Verlagsanstalt. 1999.

Bechert H. y Gombrich R. *The World of Buddhism.* Londres: Thames and Hudson. 1984.

Bellezza J. V. *Antiquities of upper Tibet. An inventory of pre-Buddhist archeological sites on the high plateau. Findings of the upper Tibet circumnavigation expedition, 2000.* Delhi: Adroit Publishers. 2002.

Bloss Lowell W. "The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity". En: *History of Religions 13.* Estados Unidos: Universidad de Chicago. No 1. 1973.

Carrasco P. *Land and policy in Tibet.* 1974.

Monografía 32. Seattle y Londres: American Ethnological Society, Washington University Press.

Cohen Alvin P. "Coercing the Rain Deities in Ancient China". En: *History of Religions 17.* 1977/78. Estados Unidos: Universidad de Chicago. 1978.

Conze, E. (ed.). *Buddhist Texts Through the Ages.* Delhi: Munishiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd. 1954 (1995).

Crook J. y Osmaston H. *Himalayan Buddhist Villages. Environment, resources, society and religious life in Zangskar, Ladakh.* Bristol: Universidad de Bristol. 1994.

Dargyay Eva K. "Buddhism in adaptation: ancestor gods and their tantric counterparts in the religious life in Zanskar". En: *History of Religions 28.* Universidad de Chicago. 1988. Pp. 123-134.

Dollfus P. *Lieu de neige et de genévriers. Organization sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh.* París: CNRS. 1989.

Drew F. *The Jummo and Kashmir Territories.* Delhi. 1875 (1976).

Eliade M. *Traité d'histoire des religions.* París: Éditions Payot. 1949.

Eliot A. (ed.) *Mythen der Welt.* Luzern y Frankfurt/M: Bucher Verlag. 1976.

Engler I. "Entstehung des Wassers". En: Ders. (ed.). *Wasser, Polaritätsphänomen, Informationsträger, Lebensund Heilmittel, Sommer Verlag Gmbh, Teningen.* 1989.

Francke A. H. *Ladakh, the Mysterious Land.* Nueva Delhi: Cosmo Publications. 1907 (1978).

Francke A. H. *Tibet Hochzeitslieder, übersetzt nach Handschriften von Tag-ma-cig.* Hagen/Darmstadt. 1923

Grist N. "Ladakh, a trading state". En: *Acta biological montagna 5.* 1985. Pp. 91-102.

Gyaltsen J. "The introduction of Buddhism into Ladakh". En: Osmaston H. y Nawang Tsering (eds.). *Recent Research on Ladakh 6.* Bristol: Universidad de Bristol. 1997.

Hassnani F. M. *Buddhist Kashmir.* Delhi: Light and Life Publishers. 1973.

Kaltenmark M. "Religion de la Chine Antique". En: *Encyclopédie de la pléiade, histoire des religions 1.* París: Éditions Gallimard. 1970.

Kaplanian P. "Quelques aspects du mythe et des structures mentales du Ladakh". En: Kantowsky D. y Sander R. *Recent Research on Ladakh.* 1983.

Kaplanian P. "L'homme dans le monde surnaturel Ladakhi". En: Osmaston H. y Denwood P. (eds.). *Recent Research on Ladakh 4 and 5.* Londres: Escuela de Estudios Orientales y Africanos, Universidad de Londres. 1995.

Khoo M. "Preliminary remarks concerning solar observation, solar calendars, and festivals in Ladakh and the western Himalaya". En: Dodin T. y Räther H. (eds.). *Recent Research on Ladakh 7.* Ulmer Kulturanthroplogische Schriften, Band 9. 1997.

Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale.* París: Librairie Plon. 1958.

Lévi-Strauss C. *Mythologiques IV. L'Homme nu.* París: Librairie Plon. 1971.

Lévi-Strauss C. *Le regard éloigné.* París: Librairie Plon. 1983.

Malla B. L. "Water Resources and their Management in Kashmir". En: Baidyanath Saraswati (ed.). *The Cultural Dimension of Ecology.* Nueva Delhi: Indira Ghandi National Centre for the Arts y DK Print World (P) Ltd. 1998.

Man R. S. "The Ladakhi. A study in Ethnography and change". En: *Anthropological survey of India.* Calcuta: Ministerio para el Desarrollo de los Recursos Humanos. 1986.

Petech L. *A study of the Chronicles of Ladakh, the "rGyal rabs" (Indian Tibet).* Calcuta: Oriental Press. 1939.

Puri B. N. *Buddhism in Central Asia.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1987 (2000).

Phuntsog S. "Sacrifical Offerings to Local Deities in Ladakh". En: Osmaston H. y Nawang Tsering (eds.). *Recent Research on Ladakh 6.* Bristol: Universidad de Bristol. 1997.

Rather A. M. "Discrimination in Ladakh Society. A Study of Mons and Bedas of Ladakh". En: Osmaston H. y Nawang Tsering (eds.). *Recent Research on Ladakh 6.* Bristol: Universidad de Bristol. 1997.

Riaboff I. "Les Lha, une catégorie Zanskari à géometrie variable. Ou, que sont les dieux devenus?" En: Dodin T. y Räther H. (eds.). En: *Recent Research on Ladakh 7.* Ulmer Kulturanthroplogische Schriften, Band 9. 1991.

Ribbach S. H. *Drogpa Namgyal: ein Tíbeter Leben.* München: Otto Willhelm Barth Verlag. 1940.

Rizvi J. *Trans-Himalayan Caravans.* Oxford: Oxford University Press, Oxford India Paperbacks. 1999.

Shakspo N. *Songs of the Himalaya, Ladakhi Folk Songs.* Leh: Ladakh Ecological Development group. 1985.

Snellgrove D. y Richardson H. *A Cultural History of Tíbet.* Boston y Londres: Shambhala. 1968 (1980, 1995).

Stolz F. *Weltbilder der Religionen.* Zürich: Pano Verlag. 2001.

Turner V. W. "Symbols in Ndembu Rutial". En: Gluckmann, M. (ed.). *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology.* Chicago: Alchum Publication Company. 1964.

Turner V. *The Ritual process: Structure and Anti-Structure.* Nueva York: Cornell University Press. 1969.

Turner V. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play.* Nueva York: Performing Arts Journal Publications. 1982.

UNESCO. *History of Civilizations of Central Asia.* París. Vol. 1-5. 1992-2003.

Vohra R. "The Religion of the Dards in Ladakh. Investigation into their pre-Budhist 'Brog-pa Traditions". En: *Himalayan Studies. Ladakh Series.* Ettelbruck (Luxemburgo): Skydie Brown International SA. 1989.

Vohra R. "An Ethnography. The Buddhist Dards of Ladakh. Mythic lore – Household – Alliance System - Kinship". En: *Himalayan Studies. Ladakh Series.* Ettelbruck (Luxemburgo): Skydie Brown International SA. 1989.

Wacker C. y Fröhlich U. *Traditional Water Management System in Ladakh, India.* Suiza: Universidad de Zurich – Instituto de Etnología. 1997.

Williams P. *Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations.* Londres y Nueva York: Routledge. 1989.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 104

"nos concierne a todos": el movimiento agua para los alimentos en las áreas rurales de Sudáfrica

Muchos ciudadanos de nuestras áreas rurales aún recuerdan el programa indígena de Seguridad Alimentaria Comunal, pero la brecha generacional es enorme. Nuestros ancianos pueden recordar, pero nuestros jóvenes no tienen idea. Esta historia tradicional de prácticas de seguridad alimentaria no puede ser el modelo para estos tiempos modernos. Pero para que se produzca el cambio debe haber movilizaciones a nivel del gobierno local y de la cámara de jefes, para hacer frente a este desafío con seriedad. Por eso hemos creado el Movimiento Agua para los Alimentos (Water for Food Movement).

Tshepo Khumbane ha ocupado varios cargos y trabajado en distintos lugares en Sudáfrica como trabajadora social, activista por el desarrollo y voluntaria para el fomento de la comunidad. Actualmente reside en un minifundio en Dewagendrift, cerca de Cullinan y lleva un registro de cada acción, costo y beneficio de sus actividades relativas a la producción alimentaria, para motivar, contra el abatimiento, a los grupos de mujeres rurales que regularmente dirige. En 2002 inició el Movimiento Agua para los Alimentos, con el respaldo del Instituto Internacional de Gestión de los Recursos Hídricos.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 105

Introducción

Esta presentación tiene como fin despertar la conciencia de muchos habitantes comunales de las regiones rurales áridas con relación al problema de la inseguridad alimentaria. A pesar de que Sudáfrica cuenta con un gran sector de agricultores y elaboradores de alimentos, que producen grandes cantidades, muchas comunidades rurales marginadas viven en la pobreza, con muy poco dinero. Por lo tanto, el alimento es inaccesible debido a su costo.

Es una lástima que hayamos perdido la historia de la seguridad alimentaria que existía en todas las comunidades rurales a nivel doméstico, llevada en el cesto de los sistemas sociales que movilizaron a individuos y familias a responsabilizarse de su propia supervivencia. Crecí en tiempos en que esos sistemas aún existían. Recuerdo bien cómo producíamos alimentos. Actualmente, he visto mujeres y hombres perder la esperanza y caer en un profundo pozo de apatía. Para superar estos problemas, considero que el Movimiento Agua para los Alimentos aporta una visión para cambiar el pensamiento individual y luchar contra el hambre y la desnutrición.

Tradiciones y rituales indígenas para la seguridad alimentaria

Sudáfrica tenía muchas comunidades que sobrevivían gracias a la agricultura. Éstas tenían sistemas sociales desarrollados y rituales relacionados con la elaboración y seguridad alimentaria para todos. Dichos sistemas actuaban como guardianes de los procedimientos de gestión del uso de la tierra y aseguraban el compromiso con las actividades agrícolas comunales para mantener la producción alimentaria como primera prioridad.

El sistema de cultivo de la tierra era simple y causaba una mínima erosión del suelo. Los ríos aún tenían riberas y el entarquinamiento no tenía el nivel que vemos hoy, proporcionando numerosas fuentes de alimentos. En las riberas había cañas, hierbas y la vegetación acuática *morogo;* también teníamos peces de río. La arena se filtraba con una contaminación mínima, proporcionándonos agua potable directamente del río, que fluía todo el año. Hacíamos pozos en los terrenos de las casas para que todos tuvieran acceso al agua. Cuando el nivel de agua bajaba, la comunidad cavaba pozos protegidos cerca de las riberas para que hubiera suficiente agua para todos.

Para asegurar un saneamiento adecuado, los ancianos contaban una historia acerca de un hombre que rompió la norma de la comunidad sobre la ocupación ilegal en las cercanías del pozo de agua potable. Le salió una cola que creció tanto que no pudo usar más pantalones. Se convirtió en el hazmerreír del pueblo porque sólo podía usar delantales de seda. A través de las enseñanzas de nuestros ancianos aprendíamos a respetar el agua.

Cada año, antes de que llegaran las lluvias marcando el año nuevo del calendario agrícola, se realizaba un ritual de limpieza ambiental. El jefe, los consejeros y médicos tradicionales, eran los responsables de asegurar que se purificara el ambiente, para que cuando comenzaran las lluvias la suciedad fuera removida de los bosques y la llanura, evitando que el agua llevara los cadáveres a los pozos y ríos. También era un ritual para la lluvia y para ahuyentar insectos.

La situación actual

Las cosas han cambiado tanto, que es difícil saber por dónde empezar a encarar los problemas de seguridad alimentaria. Actualmente, la mayoría de los pobres de Sudáfrica dependen de subvenciones sociales para sobrevivir, lo cual crea un síndrome de apatía e impotencia. Nuestros jóvenes de hoy no tienen idea de cómo elaborar alimentos a escala doméstica. Sólo saben comprarlos diariamente en los mercados.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 106

No entraré en detalles acerca de la apatía legislativa del gobierno del apartheid. Hay documentación amontonada por todo el país, pero es mucho más lo que no ha sido documentado: cómo la expulsión de los asentamientos originales no sólo ha desplazado a la gente, sino que ha producido cambios psicológicos en sus actitudes; cómo la expulsión los ha despojado de su sustento – la pérdida de su tierra y el acceso a los recursos hídricos, la tierra de pastoreo, sus rodales, la fauna y flora de la cual tanto dependían. Nuestra aldea en Tshukudung fue desmantelada en 1957, cuando todos los pueblos satélites fueron destruidos y la gente fue enviada al gran asentamiento próximo al *kraal* de los jefes. Este programa fue parte del plan que el gobierno llamó "Programa de mejoras". "Mejoras" significó cambios en la asignación de tierras y pérdida de viviendas. También significó que el agua de ríos y pozos estaría ahora lejos de los hogares de la gente. Inevitablemente, el estilo de vida de la gente cambió, la mano de obra migratoria se extendió y los sistemas sociales colapsaron. Se instaló el crimen y los hogares se hundieron en la pobreza. La gente que solía cooperar se volvió indefensa.

Para los actuales habitantes rurales ordinarios, el trabajo se interpreta como realizar tareas a cambio de un salario. Esta forma de pensar es muy diferente de la que se tenía en la época en que yo crecí. La gente ha perdido el poder de valorarse y valorar la tierra, y los sistemas hídricos de su entorno. En la actualidad, ni siquiera uno de los ríos fluye durante todo el año. El gran río Mononong está seco y entarquinado. El río Hlaafele no tiene agua y no hay vestigio de sus riberas. La gente debe comprar agua de quienes tienen pozos en sus tierras; el suministro comunal de agua es inadecuado o inexistente en ciertos sectores del pueblo. Es una pesadilla vivir en esa región. Los mensajes silenciosos bombean nuestras cabezas por todas las enrevesadas leyes del apartheid, que aún hoy, forman parte de la realidad. El país es libre pero la gente aún no lo es.

El nuevo gobierno local de Sudáfrica se inició en un período de grandes desafíos. Para mí, el mayor desafío que enfrentamos durante esta época de la nueva civilización, es contar con estrategias adecuadas para cumplir la promesa de "una vida mejor para todos". Todo el mundo está a la espera del sueño prometido. Deberíamos reconocer que la estrategia de auto focalización funciona con los que ya están de pie. Pero ¿qué hay de los muchos que aún están atrapados en la apatía? Si bien todos reconocemos la necesidad de compartir el agua de los ríos y pozos que hay en el país y en la región del sur de África, no hemos logrado suministrar los recursos hídricos a los más pobres de nuestro país, ni siquiera para uso doméstico y mucho menos para la producción de alimentos.

El Movimiento Agua para los Alimentos

Muchos ciudadanos de nuestras áreas rurales aún recuerdan el programa indígena de seguridad alimentaria comunal, pero la brecha generacional es enorme. Nuestros ancianos pueden recordar, pero nuestros jóvenes no tienen idea. Me doy cuenta de que esta historia tradicional de prácticas de seguridad alimentaria no puede ser el modelo para estos tiempos modernos. Pero para que se produzca el cambio, deben haber movilizaciones a nivel del gobierno local y de la cámara de jefes, para hacer frente a este desafío con seriedad. Por eso hemos creado el Movimiento Agua para los Alimentos.

La visión del Movimiento Agua para los Alimentos es la siguiente: hogares activos en comunidades que asuman la responsabilidad de su propio sustento, empezando con la alimentación como prioridad para liberar las mentes y reconstruir la familia como la institución primaria para la re-inserción social de los jóvenes.

El Movimiento Agua para los Alimentos tiene como fin romper el ciclo de apatía tan común entre familias inseguras y fomentar la confianza en sí mismas y la creatividad, para permitirles enfrentar los desafíos de reconstruir sus vidas a

través de sus propias iniciativas. Este proceso les permitirá ver las oportunidades que se abren para que puedan cambiar su situación, en vez de sentarse a esperar que alguien lo haga por ellos. El Movimiento Agua para los Alimentos estimula la cooperación y el apoyo interpersonal de las comunidades, para que los valores y normas de la comunidad puedan regenerarse. El proceso ayuda a eliminar la autocompasión, la desocupación y las percepciones negativas de los sectores impotentes de las comunidades. Existe un programa de capacitación para ayudar a que esto ocurra.

- Para garantizar la seguridad alimentaria, los hogares objetivo deben tomar conciencia del agua – su captación, almacenamiento, extracción manual y utilización del agua de lluvia, del agua que escurre por los tejados y del agua residual de las granjas. La conservación doméstica del agua potable se convertirá en una prioridad mediante el reciclaje del agua residual.
- A través del diseño del manejo de la tierra y el agua en las granjas, estas familias tomarán conciencia de la importancia de la captación del agua de lluvia. Esto incluye la introducción de iniciativas creativas en el hogar y de métodos de bajo costo para el uso sostenible e intensivo de la tierra en las granjas, para plantar vegetales, granos, árboles frutales, etc.
- La reconstrucción de los suelos áridos y la gestión de desechos a nivel doméstico y en las áreas circundantes, constituyen prioridades. La salud ambiental no es sólo un tema de legislación y ordenanzas municipales. Es un programa conducido por la gente que da eficacia, a los gobiernos locales en sus planes de reconstrucción.
- La plantación de árboles frutales en el ámbito doméstico es parte de las iniciativas sociales de reforestación, para producir a largo plazo bienes alimentarios a nivel domestico, haciendo énfasis en la conservación de la naturaleza. Esto promueve una sensibilización con respecto al cuidado ambiental, basada en valores sociales y normas que el gobierno local puede apoyar a través de ordenanzas municipales, en lugar de con políticas legislativas verticalistas.
- Los festivales aumentan la conciencia comunitaria y el apoyo mutuo, favoreciendo el intercambio de habilidades e información. Se puede invitar a representantes del gobierno para compartir información, evidenciar el poder de la gente y crear una asociación laboral positiva.
- Los jóvenes no son participantes pasivos en dichos festivales, sino que se reintegran socialmente. Se celebra el Día de la Juventud, oportunidad en la cual pueden evaluar las aptitudes que han desarrollado en el hogar. También pueden divertirse en el festival y al mismo tiempo adquirir una variedad de conocimientos técnicos que los ayuden a pensar en forma positiva acerca de sus vidas. Los niños de hogares marginados, donde aún reina la apatía, son motivados a ayudar a sus padres a cambiar la situación. Actividades creativas y divertidas – como reciclar material de desecho para producir artículos útiles – los ayudarán a combinar el juego con el trabajo, sentando así las bases para construir una nación trabajadora.
- La administración del tiempo en el ámbito doméstico estimulará una mayor conciencia del mismo, fomentando su utilización para la auto-capacitación. Los niños que crecen en hogares con padres analfabetos, comenzarán a ayudarlos a aprender a leer y escribir. Al convertir la educación básica y la capacitación de los adultos en una instancia de diversión hogareña, se desarrollará el espíritu de cooperación, suavizando las relaciones tensas en el hogar.

El programa de capacitación comienza con la formación de los participantes en sus granjas. Allí tienen el control de sus vidas. De la granja, el programa pasa a la comunidad, con apoyo permanente del Movimiento Agua para los Alimentos. La secuencia del programa es la siguiente:

- **Autorreflexión, motivación y talleres de diseño**

  Un análisis de la situación actual ayuda a los individuos a reflexionar sobre su propia situación, y expresar el dolor y las frustraciones

que enfrentan. Esa posibilidad de compartir ayuda a la gente a darse cuenta de que hay un camino frente a ellos, convirtiendo la apatía en esperanza Al final de los talleres de autorreflexión, cada participante tendrá un plan preliminar para el manejo del agua y la tierra en su granja.

• Implementación del plan en el hogar

Se instruye a los participantes para comenzar el cambio y la implementación del plan de manejo de la tierra y el agua en sus granjas. Se les informa que necesitan el apoyo de los vecinos para llevar adelante su iniciativa, y que sólo con el esfuerzo propio no se puede vencer la apatía reinante en la comunidad. La movilización ayuda a crear una atmósfera favorable para que cada persona logre alcanzar su visión.

• Movilización comunitaria

Mediante grupos informales, cada uno comparte sus esperanzas con los vecinos y otras personas en circunstancias similares. El Movimiento Agua para los Alimentos está allí para fomentar la influencia y el cambio de mentalidad en el resto de la comunidad y dar forma a nuevos valores de cooperación y cuidado. Los festivales aumentan las esperanzas de éxito, promueven el intercambio de experiencias y exhiben los logros.

• Seguimiento de la capacitación y aportes de especialistas

El Movimiento Agua para los Alimentos motiva a las familias objetivo del comienzo a continuar trabajando. El intercambio de experiencias se expande mejorando la capacidad para organizar la tierra, preparar el suelo, cultivar, educar, regar, etc. Se incorporan otros interesados para compartir nuevas técnicas y experiencias.

Una vez lograda la seguridad de los alimentos, la familia está lista:

- Se ha reinstalado la confianza
- Se armonizan las relaciones
- Los vecinos respetan sus iniciativas y comparten la estrategia
- La familia trabaja como una unidad y ha desarrollado técnicas de negociación
- La familia está pronta para salir adelante. Puede comenzar su propia pequeña empresa, conseguir trabajo y ofrecer sus conocimientos de ordenamiento de la tierra a la clase media, así como aprender tecnologías de riego y recuperación del agua. Pueden hacer esto por otros, por remuneraciones económicas modestas.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 109

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 110

Historia del acceso a los recursos hídricos en el sur del Kalahari: perspectivas de los *san* acerca de la función de la tecnología moderna en la desposesión y la pobreza

Introducción

Hace siglos los san o bosquimanos eran los únicos habitantes de la región semiárida del Kalahari en el sur de África. Vivían en grupos de familias como cazadores-recolectores en su área territorial denominada *N!ore* (plural *!Noresi*). La dimensión de un *N!ore* se basa en los recursos naturales disponibles tales como la caza, las plantas comestibles y el agua, y varía entre 5 000 y 30 000 hectáreas aproximadamente. Las migraciones de los san estaban determinadas principalmente por las estaciones.

Los diversos grupos de familias san respetaban los límites territoriales de cada uno. No obstante, se ayudaban mutuamente permitiendo que el grupo san visitante recogiera alimentos en su área si éstos escaseaban en otro *N!ore*. De acuerdo con el derecho consuetudinario, se consideraba un serio delito recoger alimentos de otro grupo de *N!oresi* sin permiso.

El agua, fuente esencial para los san que habitaban en el duro medio semiárido del Kalahari, jamás se le negaba a nadie. Cada asentamiento san dentro de un *N!ore* estaba comúnmente situado cerca de de una fuente de agua fiable. Los san únicamente se trasladaban a otros lugares cuando su fuente de agua se secaba.

Fuentes de agua tradicionales

Cuando entrevisté a mi propia gente, los Hai//om del norte de Namibia y a los ancianos de otros grupos san tales como los ju/'hoansi y los naro, aprendí que por siglos los san utilizaron varias fuentes de agua naturales, e incluso inventaron una tecnología para extraer agua de la tierra.

La misma vieja técnica de succionar agua de los pozos, podría aún ser utilizada hoy en el distrito Kgalagadi de Botswana. Los pozos de succión eran lugares de los cuales los san sorbían agua a través de la arena usando pajillas largas o cortas, dependiendo del nivel del agua. Estos lugares con frecuencia se encontraban al norte de las salinas, las cuales tenían dunas de arena en su extremo sur. Para obtener agua, los san excavaban con sus manos la capa superior de las arenas blanquecinas. Con sus palos de cavar, preparaban un agujero de unos 60 cm. en el que insertaban una pajilla cortada de la planta Kalanchoe, con un filtro de hierbas sujetado en los extremos superior e inferior. La arena alrededor de la pajilla se compactaba y se dejaba secar durante media hora para que acumulara humedad. Usando sus bocas para producir una especie de vacío, los san succionaban el agua de la arena. Luego la almacenaban en huevos de avestruz, sellaban los huevos y los enterraban en la arena para su posterior uso. Los san también conocían las excepcionales fuentes artesianas que brotaban en áreas más rocosas y proporcionaban agua fresca todo el año. El agua de lluvia, recogida en depresiones de las regiones más rocosas, era utilizada por los san, pero no apreciada ya que con frecuencia era de color verdoso o tenía un gusto salobre. Otras fuentes de agua utilizadas por los san eran las charcas, que almacenaban agua de lluvia de 3 a 9 meses. El agua se utilizaba, por lo general, únicamente durante la estación más fresca del año, período en el que disminuía la cantidad de mosquitos

y el peligro de contraer malaria. Los campos de melones en el Kalahari (el melón *tsamma* contiene 90% de agua) y los tubérculos con gran contenido de agua, eran y siguen siendo recogidos durante todo el año, por todos los grupos san de todas las variedades de lenguas. Hay árboles como el *marula* y *manketti* que tienen agujeros, que recogen con facilidad el agua de la lluvia y el rocío. Los san succionan el agua por los agujeros mediante el uso de pajillas.

El proceso de desposesión

Por siglos los san se alimentaron con recursos naturales como la caza, las plantas comestibles y el agua. Durante el siglo XVII se produjo un cambio drástico, cuando grupos bantú y colonos europeos invadieron los territorios san con su ganado. Irónicamente, la costumbre san de compartir recursos y así ofrecer asistencia a los nuevos colonos para encontrar buenas pasturas y agua para la gente y su ganado, fue el comienzo de la casi total desposesión de sus recursos naturales. El ganado consumía los melones, los tubérculos con contenido de agua y las bayas, frutas y plantas comestibles de los arbustos. Los animales de caza silvestre fueron expulsados del *N!oresi* o cazados con armas de fuego. Los san sólo se dieron cuenta de su desposesión luego de que el número, constantemente creciente de ganado de los intrusos, hubiese agotado los escasos recursos de agua y alimentos. Sin estos recursos naturales como base de su sustento, los san se vieron forzados a trabajar para los intrusos, quienes establecieron una relación feudal.

Los nuevos colonos no sólo agotaron los recursos de los san, sino que además introdujeron nueva tecnología, como los pozos de perforación y decantación. Extraían agua de lo profundo de la tierra, convirtiéndose en los dueños del agua, el más preciado recurso natural del Kalahari. Poco después, los pozos de succión san se secaron. En un corto período, los san no sólo fueron totalmente desposeídos de todos sus recursos naturales, sino que además perdieron el control de su tierra ancestral. El concepto de la propiedad individual de la tierra de los nuevos colonos, despojó a los san de todo poder sobre ella. Ahora se veían forzados a vivir en su tierra ancestral trabajando para otros que utilizaban y controlaban la tierra.

Algunos antropólogos también han contribuido a la desposesión de los san. Al designar a los san como "nómadas", proporcionaron a los gobiernos de la región del sur de África el argumento de que no se debía asignar a los san tierra ni servicios. Las autoridades gubernamentales alegaban que, por ser "nómadas", no podían utilizar la tierra y los servicios, ya que vagaban de un lugar a otro. Aunque hemos sufrido la desposesión de nuestra tierra y hemos sido marginados y despojados del poder, estamos organizados. También vemos que los gobiernos están notando que tenemos voz. Por ejemplo, el gobierno de Sudáfrica ha devuelto una parte sustancial de tierra a los san, como parte de su programa de restitución. El gobierno de Namibia ha otorgado un área de conservación a un grupo san, lo cual les da la posibilidad de manejar los recursos naturales en su área. Sólo el gobierno de Botswana continúa desplazando a la gente de su *N!oresi* para hacer espacio para la industria del turismo en la Reserva de Caza del Kalahari Central. No renunciaremos, continuaremos uniendo e intercambiando nuestras experiencias con otros pueblos indígenas del África y del mundo, para que podamos aprender unos de otros.

Joram/Useb es miembro de la comunidad Hai//om y reside en Outjo, un pueblo cercano al Parque Nacional Etosha, otrora la tierra ancestral de los hai//om. Nacido en 1975, obtuvo el Certificado Internacional General de Educación Secundaria en 1996. En 1999 fue designado asistente del coordinador de WIMSA.* Joram/Useb está abocado a ayudar a la comunidad hai//om, uno de los grupos san de Namibia, para resolver sus problemas en forma democrática y transparente.

joram.wimsa@iway.na

*WIMSA (Grupo de Trabajo por las Minorías Indígenas del Sur de África, por sus siglas en inglés) fue fundado en 1996 a solicitud de los san en Sudáfrica, Botswana, Namibia, Zambia y Zimbabwe, para funcionar como plataforma para que las comunidades expresen sus problemas, necesidades y preocupaciones.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 112

! haa – agua: reflexiones sobre el agua en el sur del Kalahari

Cuando los líderes políticos de la Asociación ‡Khomani San se reunieron con tres de quienes hablaban con mayor fluidez en la antigua lengua N/u y les pidieron orientación con respecto al reclamo de la tierra y el proceso de restitución, los ancianos identificaron los tres recursos más importantes de su cultura aborigen en el sur del Kalahari: agua, tierra y verdad. Este compendio se basa en el trabajo que el SASI ha estado llevando a cabo con los ancianos ‡Khomani San del sur del Kalahari en un proyecto de Monitoreo de los Recursos Culturales. El objetivo de dicho proyecto es reunir a los ancianos dispersados y de esta forma ayudar a la comunidad a trasmitir el valioso conocimiento tradicional a la generación más joven.

Nigel Crawhall tiene una Maestría de Filosofía en Lingüística de la Universidad de Zimbabwe y un Doctorado en Historia Sociolingüística relativa a la desaparición de las lenguas ¡Ui de los cazadores recolectores en Sudáfrica. Desde 1996, ha trabajado como asesor del Instituto Sudafricano San (SASI según siglas en inglés) y del Grupo de Trabajo sobre Minorías Indígenas de Sudáfrica (WIMSA según siglas en inglés). Actualmente es Director del Secretariado del Comité Coordinador para África de los Pueblos Indígenas (IPACC según siglas en inglés).

crawhall@mweb.co.za

Este compendio se basa en el trabajo que el SASI ha estado llevando a cabo con los ancianos ‡Khomani San del sur del Kalahari en un proyecto de auditoría de los recursos culturales. El objetivo de dicho proyecto es reunir a los ancianos dispersados para que ayuden a hacer una revisión del conocimiento tradicional. Dicha revisión ha ayudado a la comunidad a reintegrarse y a reincorporar su sentido de identidad e historia, así como a trasmitir el valioso conocimiento tradicional a la generación más joven. Esta comunidad se encuentra en la difícil situación de haber estado en la diáspora durante cincuenta años. Sus idiomas ancestrales casi se han extinguido. Sólo unas veintiocho personas hablan total o parcialmente uno o más idiomas. Esta variedad de lenguas pertenecen a la rama de los !ui de los idiomas de los san del sur, relacionados con l*xam.* Actualmente los san en general se consideran *‡khomani.* No obstante, los ancianos y las investigaciones etnográficas demuestran que hay varios grupos étnicos y lingüísticos. El grupo más extenso se autodenomina *N||ng !e* (o gente hogareña), e incluía a los *‡Khomani* como subgrupo. Existen también grupos vecinos que hablan idiomas relacionados, los hablantes de l'*auni y* l*haasi.* Probablemente también había grupos *!kung* en la región, quienes hablaban algún idioma no relacionado.

Cuando los líderes políticos de la Asociación ‡Khomani San se reunieron con tres quienes hablaban con mayor fluidez en la antigua lengua *n/u,* les pidieron orientación a los ancianos con respecto al reclamo de la tierra y el proceso de restitución. Los ancianos identificaron los tres recursos más importantes de su cultura aborigen en el sur del Kalahari: *!haa, !ão, //kx'am.* Es decir, agua, tierra y verdad[1]. El agua y acceso al agua han sido la variable clave en la defensa, conquista y colonización del sur del Kalahari.

Los miembros más antiguos de la comunidad san recuerdan cuando no existían perforaciones en el sur del Kalahari. No había agua disponible en la superficie salvo durante las lluvias. La gente vivía de las plantas que absorben agua, incluido el melón *tsamma (Citrillus lanatus),* un alimento importante, con abundante líquido. Durante el siglo XIX, los colonos no podían ingresar al interior del sur del Kalahari (donde actualmente se unen las fronteras de Sudáfrica, Namibia y Botswana) sin utilizar la tecnología tradicional de los san.

Cuando esta región fue absorbida por la guerra entre los nama y el régimen alemán (1904-1908), que se extendió desde la vecina Namibia, los humildes melones *tsamma* se convirtieron en un alimento fundamental para todos. Las tropas montadas nama de Simon Koper se trasladaron a Rietfontein y luego hacia los lechos secos de los río Auob y N‡osob, sobreviviendo únicamente con el agua de los melones. Pronto fueron seguidas por la armada imperial alemana que debía hidratar a sus hombres, caballos y camellos exclusivamente con alimentos del desierto. Todo esto sucedió en pleno verano cuando las temperaturas alcanzaban los 50 grados a la sombra – y había muy poca sombra. Ambos grupos de agresores raptaban rastreadores san para que les prestaran ayuda a través de las interminables dunas de arena para encontrar estas plantas, cruciales para alimentarlos e hidratarlos. Los ancianos san aún recuerdan esconderse en las dunas por temor a que las tropas alemanas les dispararan. (Fuente: Keis Brow y Elsie Vaalbooi)

Los san tenían una cantidad de técnicas propias para recoger y manejar el agua. Limpiaban las cáscaras de huevos de avestruz y las enterraban en la profundidad de las dunas de arena roja durante la estación de lluvias. El agua se filtraba a través de las dunas de arena las semanas posteriores a las lluvias y el agua de la superficie desaparecía. Los huevos se recuperaban cuando era necesario y se cubrían con un tapón de cera. Esta práctica continúa hasta el día de hoy en algunas granjas, aunque la gente actualmente utiliza botellas plásticas. (Fuente: Petrus Vaalbooi)

El gobierno de Gran Bretaña y la Unión de Sudáfrica se sintieron profundamente perturbados por las cuestiones de soberanía implicadas en la invasión alemana del sur del Kalahari y pronto Gran Bretaña entró en guerra con su anterior aliado. El entones gobierno de Sudáfrica decidió reclutar colonos blancos para cubrir las fronteras y consolidarlas. Para lograrlo tenían que destruir

los pozos. Durante la década de 1920, el gobierno patrocinó a granjeros blancos para destruir los pozos, especialmente los que estaban a lo largo de los lechos de los ríos (Auob, N‡osob, Molopo y Kuruman), donde el agua subterránea era de fácil acceso.

La destrucción de los pozos tuvo un efecto drástico en el sur del Kalahari. En primer lugar, las tribus nómadas san perdieron todo su territorio en unos pocos años. Se colocaron cercas y no se permitió a la gente trasladarse libremente. En segundo lugar, al igual que en otros lugares, los colonos siguieron la oleada de crímenes, devastando la población de animales salvajes. En 1927 una hambruna azotó la región debido a que la caza se volvió escasa. Esto llevó a los san a vivir y trabajar en granjas donde cobraban magros ingresos para comprar los alimentos que una vez fueron libres de tomar y administrar. Los granjeros prohibieron a los san practicar su religión tradicional, incluyendo la poderosa danza trance que se usaba para la sanación. La identidad san fue implacablemente reprimida. Hubo intentos científicos de determinar la autenticidad racial, lo cual implicaba la medición de las cabezas, narices y genitales de la gente. Posteriormente, todos los san fueron reclasificados por la fuerza como raza mixta. Durante este período buena parte de la cultura, idioma y conocimiento tradicional no fue trasmitida a los más jóvenes por temor a estigmatizarlos. Y todo esto se debió a la tecnología de las perforaciones.

Algunas áreas del sur del Kalahari no eran accesibles en la década de 1920, puesto que el agua estaba muy por debajo de la superficie para ser alcanzada por los pozos. Esta área, particularmente en lo que fue alguna vez considerado la antigua reserva de caza del Kalahari, se mantuvo como territorio abierto. Las familias san usaban esta región en casos de emergencias alimentarias y la atravesaban en busca de nuevas oportunidades de trabajo y para visitar familiares. Sin embargo, luego de la década de 1950, la llegada de la nueva tecnología llevó al vallado y división de esta última área silvestre.

El área del Parque Nacional Kalahari Gemsbok era el territorio de los san del sur del Kalahari. La mayoría de los san fueron obligados a dejar el parque en 1936. Unas pocas familias que ayudaban al guardaparque con la gestión de la caza, fueron autorizadas a permanecer allí, e incluso a cazar y recolectar hasta el comienzo del apartheid a fines de la década de 1940.

Aunque el sur del Kalahari está compuesto por diferentes tipos de suelos, predominan las dunas de arena roja que se extienden a lo largo de varios cientos de kilómetros. Son dunas permanentes, que no se trasladan. Cuando llueve, el agua corre entre dos dunas y a esto se le llama "calle". Cuando varias calles confluyen y el agua no puede salir, se forma una "charca". Una charca es una hendidura en la tierra donde se recoge agua, la cual se deposita hasta que evapora completamente. Su dimensión puede variar de 500 m a 30 km. Algunas de estas charcas tienen tal vez hasta un millón de años de antigüedad. Según los san, la composición química de cada duna y cada "charca" es diferente, hecho confirmado por los científicos. En algunos de estos estanques en la actualidad se busca sal. Los san saben en qué calles crecen las mejores plantas y cuáles son las charcas que contienen agua potable. El agua de algunas de ellas causa diarrea en forma inmediata o incluso puede ser tóxica para el consumo humano. No obstante, existen métodos tradicionales que permiten purificar parte del agua. Para acordarse, los san dan nombres a las charcas, como por ejemplo "Gran charca de la diarrea" *(Xausndi ‡gas).*

Durante el proceso de reclamación de tierras al Parque Nacional del Kalahari Gemsbok (hoy el Parque Transfronterizo Kgalagadi), los responsables del parque alegaron que no había agua potable en el parque. Pero un estudio topográfico probó que no sólo se dispone de agua a través de las plantas sino que también existen lugares donde puede hallarse agua en la superficie o inmediatamente debajo de ella. Estas fuentes hídricas ya habían sido señaladas sesenta años antes a colonos y guardaparques, y algunos ancianos aún las conocen.

El 21 de marzo de 1999, el gobierno sudafricano adjudicó a los san del sur del Kalahari casi 40.000 hectáreas ubicadas fuera del parque nacional y 25.000 hectáreas en su interior en restitución y compensación por las pérdidas que padecieron. El día en que Thabo Mbeki, presidente de Sudáfrica, restituyó las tierras, los ancianos que hablan la lengua N/u se reunieron y elevaron a sus ancestros una plegaria para que les enviaran lluvia. En el momento en que Mbeki se disponía a marcharse en la limusina, se formó una gran nube y cayeron enormes gotas de agua sobre ese desierto por lo general caliente y seco. Para muchos de los occidentales constituyó un fenómeno inexplicable y prodigioso.

Luego de la transferencia de la primera granja al pueblo san en diciembre de 1999 comenzó un largo período de lluvias en el que se registraron las mayores precipitaciones desde comienzos de la década de 1970, cuando los últimos san fueron expulsados del parque. Las nuevas lluvias restauraron toda la maravillosa flora y fauna de la región. Algunos ancianos volvieron a las tierras y llevan a sus nietos a las dunas para recoger *tsammas,* pepinos de Gemsbok y cebollas del desierto. Cayó tanta lluvia que las calles se llenaron como albercas y los ríos N‡osob y Auob fluyen por tercera vez en cien años. Irónicamente, las tierras cultivadas y abundantemente irrigadas que bordean el río Orange, las mismas que los colonos habían arrebatado a los indígenas, se inundaron y las cosechas de ese año se empezaron a pudrir.

NOTAS FINALES

(1) Posteriormente Ouma/Una agregó una cuarta, ll'ã'a, que significa amarse mutuamente con respeto.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 116

Los guardianes del árbol y el agua
E chajinel rech le che´ ruk le ja´

El hecho que los bosques de Totonicapán todavía se encuentren en buen estado natural se debe a su gestión colectiva y a la resistencia que ha ejercido la cultura maya-quiché. Puede afirmarse con seguridad que no sería posible ocuparse de este recurso natural sin aludir a la organización comunal. Más aún, en algunas comunidades, las cuestiones relativas al bosque y al agua determinan las formas de organización local, basadas en relaciones específicas de naturaleza colectiva.

Adicionalmente, los bosques de Totonicapán no son sólo ecosistemas naturales, sino que también constituyen un beneficio cultural, a tal grado que fortalecen la identidad colectiva de las comunidades maya-quiché. Estos bosques cumplen una labor hidrológica trascendental para las áreas locales y regionales de Guatemala. Las comunidades entienden la importancia de la relación agua–bosque y la seriedad de las consecuencias que pueden enfrentar si colocan en situación de riesgo un elemento vital para la supervivencia de su pueblo.

En cada una de las comunidades existe un comité de agua, cuya función fundamental es la conservación de los recursos acuáticos. Para lograr este objetivo, el pueblo contribuye con un gran número de horas de trabajo, denominadas "faenas", las cuales implican sacrificios, privaciones y gastos económicos, dado que las labores se efectúan *ad honorem*. Sin embargo, este proceso no se entiende y no se apoya desde los órganos gubernamentales, los cuales crean obstáculos y politizan las acciones adoptadas para proteger los recursos acuáticos y el uso sostenible del bosque (en este último caso, por ejemplo, para prevenir la deforestación).

Existe un comité para cada nacimiento de agua y los beneficiarios conforman la asamblea general. La junta directiva está compuesta por nueve personas (las mujeres y los jóvenes participan), quienes sirven por dos años. La junta conduce actividades que incluyen el mantenimiento del sistema de distribución de agua, la organización y distribución de las faenas para limpiar el área alrededor de las fuentes de agua y los tanques de depósito del agua, así como la reforestación. Estos comités previenen la tala de árboles, identifican nuevas fuentes de agua y evalúan su capacidad. En las comunidades donde los comités están bien organizados, existen regulaciones para el uso de este líquido vital. La junta directiva establece cuotas monetarias sujetas a consulta y consenso previos, las cuales deben administrar transparentemente. Asimismo, un miembro que no cumpla con su responsabilidad en la faena debe pagar una multa monetaria, y si la persona no asiste a una reunión del comité de agua, deberá igualmente sufrir la misma sanción. Algunos comités visionarios han abierto cuentas bancarias o han depositado sus fondos en cooperativas locales.

Periódicamente, la comunidad celebra una misa, sea un servicio de culto o una ceremonia religiosa maya, para mostrar su agradecimiento a Dios por los beneficios recibidos gracias al nacimiento de agua.

En consecuencia, las comunidades cumplen el rol de guardianes del bosque y de las fuentes de agua. Y, al ser consistentes con esta fascinante realidad, el pueblo conecta prácticas con valores comunitarios, como la asistencia mutua (TOBANIK), la autonomía comunitaria, el derecho consuetudinario, la organización comunal, la consulta y el consenso, y el servicio comunal, entre otros.

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 117

Una mayoría de los comités se ha unido a la organización llamada ULEU, CHE´, JA´, la cual significa "tierra, árbol, agua", respectivamente, y ha desarrollado una capacidad de gestión muy importante.

Finalmente, no se puede dejar de mencionar los distintos problemas que se afrontan y que incluyen el avance de la frontera agrícola por la tala inmoderada, la presión que ejerce el crecimiento poblacional, y los problemas de límites y titulación legal de los bosques. Totonicapán tiene una densidad de población de 315 habitantes por kilómetro cuadrado, mientras que el promedio nacional es de aproximadamente 115 habitantes por kilómetro cuadrado. La politización de las organizaciones comunales por el partido en el gobierno, y el proceso de la llamada "modernización" que se traduce en el Plan Puebla Panamá, revelan algunas de estas cuestiones. No obstante, enfrentados a estas situaciones, resultan consolidados nuestra cultura, valores e identidad social.

Santos Augusto Norato es maya quiché, alcalde indígena y miembro de la comunidad de Totonicapán. También es Director de la organización Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente, en Aldea Santa Rita, Salcajá, Quetzaltenango, Guatemala.

cercap@itelgua.com

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 118

explotación de los recursos hídricos y valores espirituales en las sociedades occidentales e indígenas

La conexión espiritual con el agua que las sociedades indígenas mantienen como aspecto integral de su cultura, es causa de innumerables conflictos por los recursos hídricos con las fuerzas de explotación externas, predominantemente occidentales. Si bien los valores de la cultura occidental consideran en cierta medida la dimensión espiritual del agua, es la perspectiva de principalmente una minoría. El sistema de valores dominante que determina cómo se utilizan los recursos hídricos en la cultura occidental es básicamente el económico. En las sociedades indígenas la situación se revierte. La perspectiva cultural dominante confiere gran importancia a los aspectos espirituales de los recursos hídricos y los cuerpos de agua. Sin embargo, los debates internos en torno a las opciones de explotación, a menudo reflejan los intereses económicos promovidos por la sociedad externa dominante. Un entendimiento más explícito del sistema de valores indígenas por parte del mundo occidental, ayudaría a aliviar la presión cultural sobre las sociedades indígenas y, en la medida que el Occidente emule las nociones indígenas de la función de la humanidad en relación con la naturaleza, se beneficiaría la causa del desarrollo sostenible a nivel mundial.

David Groenfeldt es antropólogo y Director Ejecutivo de Santa Fe Watershed Association (www.santafewatershed.org), en Santa Fe, Nuevo México. También escribe y desarrolla consultorías sobre políticas y planeación del agua, relacionadas particularmente con cuestiones que atienden al agua de los pueblos indígenas.

DGroenfeldt@indigenouswater.org

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 119

Las perspectivas indígenas con respecto al agua, ¿representan un tipo de espiritualidad que no existe en las sociedades occidentales, o son fundamentalmente similares? Este artículo explora la naturaleza del agua y la espiritualidad en "Occidente" en contraste con la existente en las sociedades indígenas[1]. Se exponen dos argumentos que están conectados entre sí. El primero se refiere al hecho de que los puntos de vista occidentales con respecto al agua, reflejan valores considerablemente distintos que contrastan y confrontan el sistema de valores indígenas. Aunque existen tradiciones espirituales en la sociedad occidental que resuenan con valores indígenas en lo que respecta a la naturaleza (y por ende, al agua), las tradiciones espirituales occidentales no se identifican completamente con la naturaleza y exteriorizan una divinidad que es considerada como algo separado de la naturaleza. El segundo argumento es que incluso las temáticas más naturalistas que se encuentran en las religiones occidentales, ocupan posiciones minoritarias dentro de la sociedad occidental. Al relegar culturalmente la espiritualidad de la naturaleza a dicha tradición minoritaria, la sociedad occidental ha establecido el grado de explotación económica del agua y otros recursos naturales, sin las limitaciones ambientales asociadas a una perspectiva más espiritual.

Si bien estos dos argumentos pueden sonar como críticas frecuentes a la sociedad occidental, mi intención no es tanto criticar sino más bien sugerir ciertas implicaciones constructivas, como por ejemplo que las sociedades indígenas tienen mucho para enseñar acerca de las profundas relaciones religiosas y filosóficas del hombre y la naturaleza, así como de la relación práctica de las sociedades humanas con los ecosistemas naturales. Las perspectivas indígenas con respecto al agua son mucho más que curiosidades culturales, agregando una dimensión interesante a las discusiones internacionales sobre los recursos hídricos. Las perspectivas indígenas con respecto al agua son simultáneamente una advertencia y una visión, que puede ayudarnos a encontrar – en forma conjunta – una forma de utilización que sea ambientalmente sostenible.

La teoría de la cultura occidental con respecto a los recursos hídricos

Permítaseme comenzar esta sección solicitando indulgencia al lector por mi elección de términos. Mi intención es captar sentidos amplios y esto requiere categorías amplias a las cuales el lector perspicaz puede encontrar muchas excepciones. Se ha mencionado la categoría "Occidente"[1] y mi afirmación de que existe eso llamado cultura occidental puede ser fácilmente cuestionada. E incluso si existe tal cultura, ¿acaso tiene una teoría acerca del agua? En este punto, simplemente afirmaré que existen supuestos generalizados en la cultura occidental sobre qué es y qué no es el agua, y para exponerlo de forma simple, me referiré a dichos supuestos como la teoría cultural del agua.

El agua, en la teoría cultural occidental, es un recurso. No tiene vida, es inerte, y puede ser definida completamente en términos de sus propiedades físicas. No tiene conciencia ni vida. No es planta ni animal; es un tipo de mineral, líquido (en general), pero un mineral. No tiene valor en sí misma, pero tiene un gran valor potencial al ser aplicada a ciertos fines productivos. No existen más ventajas de la existencia del agua que la medida en que los humanos se puedan beneficiar, directa o indirectamente, del agua misma, o de los ambientes que ésta sostiene (por ejemplo, reservas de peces que dependen de la viabilidad del ecosistema del lago). El agua es un recurso al igual que el carbón, el petróleo, el fosfato o el oro. No sólo está culturalmente permitido hacer uso del recurso "extrayéndolo" o recuperándolo en cualquier modo que sea factible, sino que en realidad se prefiere hacerlo de esa forma. Elegir no recuperar el recurso y no utilizar sus beneficios potenciales se considera un desperdicio y es, en este sentido, incluso pecaminoso.

El medio en el cual se encuentra el agua es también un recurso que puede utilizarse para beneficios productivos. Recientemente han habido cambios de mentalidad con respecto al ambiente acuático, para ajustarse al creciente valor econó-

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 120

mico de los servicios ambientales de los ecosistemas que el agua sostiene, tales como el ambiente ribereño que incluye peces, aves, vida silvestre, pantanos, plantas y microorganismos, etc. Esta reciente valoración de los aspectos biológicos de los sistemas fluviales y los beneficios económicos de los ecosistemas acuáticos, ha dado lugar a reconsiderar si es conveniente desviar el agua para el riego y a reanalizar los costos y beneficios de las represas de energía hidroeléctrica. Pero aunque las ecuaciones han cambiado con los nuevos valores adjudicados a factores biológicos y ecológicos, la teoría cultural que subyace en las ecuaciones sigue siendo la misma: el valor del agua se define en términos económicos[2].

Puntos de vista minoritarios dentro de la cultura occidental con respecto a los recursos hídricos

La cultura occidental enmascara las muchas voces de las minorías, que proporcionan riqueza y profundidad a la experiencia cultural total. El borboteo del discurso de la minoría también sirve para definir la posición de la cultura dominante, desafiándola constantemente y exigiendo aclaraciones – y a veces introduciendo con éxito reformas en la posición dominante. Dentro del discurso occidental contemporáneo acerca de los recursos hídricos, hay un vivo debate sobre la medida en que el agua es un bien económico o social. El Banco Mundial, por ejemplo, exige a los países a los que presta, a tratar el agua como un bien económico que puede ser objeto de compra-venta y con un valor económico (medido en términos monetarios). A este punto de vista dominante se opone la perspectiva liberal minoritaria de que el agua es un bien social, necesario para la supervivencia y que debería estar a disposición de todos. Este debate entre una valoración puramente económica y una valoración que amalgama lo económico a lo social, constituye una gran parte del discurso sobre el agua. Otros puntos de vista minoritarios, especialmente los espirituales, también pueden encontrarse en la sociedad occidental, pero tienen pocas posibilidades de ser considerados seriamente cuando la batalla está entre el enfoque de los partidarios del pensamiento económico y aquellos del enfoque más social.

Existe una larga tradición histórica de espiritualidad ambiental en la cultura occidental que siempre se ha mantenido al margen de la corriente dominante. Los seguidores de San Francisco de Asís entran en esta categoría. En los Estados Unidos, los escritores trascendentalistas del siglo XIX, en especial Henry David Thoreau y Ralph Waldo Emerson, daban una interpretación espiritual del mundo natural. La reacción de la corriente dominante en la sociedad estadounidense a las interpretaciones espirituales de la naturaleza, era tratarlas como metáforas, sin reconocer el verdadero aspecto espiritual de la naturaleza. Los pinares vírgenes de Wisconsin eran ecosistemas impresionantes que quizás recordaran a las catedrales europeas, pero no se les adjudicó el estatus de lugares sagrados a los ojos de los colonizadores del siglo XIX que se encontraron con ellos. Los arroyos y ríos, que abundaban en peces y sostenían una compleja variedad de vida silvestre, tampoco fueron considerados sagrados por los colonizadores. La tala de bosques y la alteración de los cursos de agua fueron una forma de destino manifiesto, que adquirió un sentido de deber religioso. Actualmente el único bosque en el Estado de Wisconsin que no ha sido talado es la reserva de los indios menominee (Davis, 2000). Los arroyos que corrían a través de estas tierras aún contienen algunos peces, pero sólo pueden comerse en poca cantidad debido a la acumulación de peligrosas sustancias carcinógenas como resultado del desarrollo industrial del siglo XX.

Se ha prestado poca atención a los pedidos contemporáneos de una nueva ética ambiental, debido a la urgencia de la explotación económica de los recursos naturales. En comparación con la espiritualidad indígena, el enfoque ético occidental de la naturaleza es una forma debilitada de espiritualidad, con autoridad moral pero no religiosa. La autoridad religiosa que forma parte

de la cultura occidental – en la forma de las religiones católica, protestante y judía – carece de un mensaje ambiental verosímil. Efectivamente, el cristianismo a menudo es citado como parte del problema (p. ej. White, 1967). No obstante, se están realizando esfuerzos para fomentar una nueva actitud ambiental, no sólo dentro de las religiones organizadas, sino también fuera de la Iglesia, a través de una ética ambiental con raíces en diversas tradiciones, incluido el trascendentalismo del siglo XIX. Por ejemplo, la Conferencia Nacional de la Vida Rural Católica (NCRLC, por sus siglas en inglés) está articulando una "ética del agua", que busca responder al llamamiento del Papa Juan Pablo II para que los católicos se sometan a una "conversión ecológica", un llamado moral a proteger el medio ambiente y hacer de la Tierra un lugar donde se valore la vida y se pueda crecer en armonía (Kautza y Grontsky, 2003).

La iniciativa de la Carta de la Tierra fomenta una ética ambiental que venera las aguas, otorgándoles una importancia intrínseca, independientemente del valor económico que tengan para las personas[3]. La Carta refleja diversas tradiciones, religiosas y seculares, reunidas en una declaración consensual que evita afirmaciones espirituales para que sean aceptables para los creyentes de cualquier religión, así como para los ateos. El imperativo moral es honrar la Tierra como nuestra madre, lo cual puede ser interpretado religiosamente o mediante la racionalidad evolutiva en el sentido de que la vida humana, al igual que toda otra vida, deriva de un árbol genealógico que se origina con la Tierra misma. La Carta de la Tierra pretende utilizar este parentesco entre las personas y la Tierra, como base moral para la protección de los recursos naturales de la Tierra.

Tanto en el cristianismo como en el movimiento ambiental, existen fuertes corrientes de parentesco con la Tierra y una perspectiva espiritual de la naturaleza del agua. Si bien el agua no es considerada una forma de vida, se la contempla como algo sagrado, en el sentido de que es la base de la vida y es el mayor accionista de los recursos de la Tierra. En la medida que la Tierra se considera sagrada, entonces también lo es el agua.

Si la cultura occidental tiene una visión sagrada con respecto al agua, entonces ¿por qué se abusa tanto de ella en la práctica? La respuesta a esa pregunta tiene dos partes. En primer lugar, el mensaje espiritual acerca del agua es limitado en la medida en que no se reconoce en forma explícita que el agua o los cuerpos de agua tengan una cualidad espiritual. Mejor dicho, el agua es sagrada dentro del marco lógico de la Tierra y toda la creación, como si representara un fideicomiso sagrado de Dios (cristianismo) o de la historia evolutiva (Carta de la Tierra). En otras palabras, el mensaje espiritual es acallado. Está allí, pero es débil. En segundo lugar, la perspectiva espiritual con respecto al medio ambiente (incluida el agua), aún en esta modalidad silenciosa, es la de la voz de la minoría dentro de la cultura occidental e incluso dentro de las religiones occidentales. Las expresiones de la corriente religiosa dominante en los Estados Unidos, por ejemplo, consideran al agua un producto secular que puede ser explotado sin escrúpulos. Los partidarios de la ética ambiental representan minorías dentro de las religiones organizadas occidentales, así como dentro de la sociedad occidental en general.

Estudio de caso: la carpa plateada

El Río Grande, el cual delimita gran parte de la frontera entre Estados Unidos y México, ha sufrido secas intermitentes en parte de su cuenca superior, en Nuevo México (Estados Unidos), debido a las desviaciones realizadas con fines agrícolas y para uso urbano e industrial. La totalidad del agua del río es propiedad legal de varios usuarios – granjeros, empresas privadas y municipalidades – y el gobierno federal ha construido una red de represas para regular el caudal y asegurar que haya agua disponible para los propietarios. No sólo no se asegura el agua a los caudales ambientales, sino que el agua en realidad ha sido comprometida en exceso y es complementada por un desvío inter-cuenca del sistema adyacente del Río Colorado.

El hecho que un río importante se haya secado debido a los desvíos en el curso del agua no causó especial alarma, hasta que los grupos ambientalistas iniciaron una acción para exigir al gobierno

federal que libere el agua almacenada en las represas, con el fin de mantener un caudal ambiental. El fundamento legal de la demanda era proteger una especie de peces pequeños, las carpas plateadas *(Hybognathus nuchalis),* que se encuentran en peligro de extinción y cuyo hábitat se ubicaba con el tramo del río que se había secado. Según la legislación ambiental vigente, no se permitía que la extracción de agua de los proyectos federales pusiera en peligro la supervivencia de especies de peces (o plantas).

El resultado inicial de la acción legal fue una resolución judicial que ordenó a las empresas públicas correspondientes (la Oficina de Reclamos) que liberara el agua para preservar el hábitat de los peces, incluso si eso significaba cortar el suministro de agua contratada por granjeros y municipios. La resolución judicial fue rápidamente sorteada por la acción política en el Congreso federal, donde tanto los senadores del partido republicano como los del demócrata de Nuevo México, unieron sus esfuerzos con el fin de ejercer presión para obtener una exoneración de la ley federal relativa a las especies en peligro de extinción. El resultado final fue una cláusula adicional al proyecto de ley que expresamente prohíbe a las empresas estatales que controlan el Río Grande reducir la asignación de agua a los titulares de los derechos (varios municipios, granjeros, la industria, etc.), para salvar el hábitat de la carpa plateada[4].

¿Qué valores culturales se expresan en el debate de la carpa plateada? Los derechos de propiedad privada se consideran sacrosantos – literalmente sagrados – siempre y cuando haya agua para desviar. La supervivencia de la carpa plateada y la salud del hábitat del medio ambiente ribereño también se consideran importantes, pero esa preocupación no se equipara a la mayor prioridad que es la de cumplir con los compromisos hídricos con los clientes legalmente reconocidos. El alcalde de Albuquerque, la ciudad más grande en el curso superior del Río Grande, recibió con entusiasmo la noticia de que las subvenciones de agua de la ciudad no se cortarían para crear un caudal ambiental para las carpas. "Esta tarde soy un alcalde muy feliz", dijo. "Todo Albuquerque debería estar bailando en las calles"[5]. El agua para la naturaleza se considera un lujo que sólo le podrá considerar cuando los clientes humanos hayan sido plenamente atendidos.

El agua y la espiritualidad en las sociedades indígenas

Para las sociedades indígenas, las conexiones naturales y espirituales que vinculan a los humanos, el agua, los peces y el río, descartan la opción de colocar el deseo humano de disponer de una cantidad ilimitada de agua por encima de las necesidades de la naturaleza. En contraste con la cultura occidental, la perspectiva espiritual indígena relativa al medio ambiente se expresa claramente y se experimenta en forma directa, y también en comparación con Occidente, goza de una "voz" más fuerte en la sociedad. Las palabras introductorias de la Declaración de los Pueblos Indígenas sobre el Agua[6] demuestran claramente la identificación que la espiritualidad indígena hace entre la humanidad y la naturaleza:

- "Nosotros, los pueblos indígenas de todas partes del mundo reunidos aquí, reafirmamos nuestra relación con la Madre Tierra y nuestra responsabilidad ante las generaciones futuras, de levantar nuestras voces en solidaridad y proclamar la necesidad de proteger el agua. Nos han puesto en este mundo, a cada uno en su propia tierra y territorio tradicional sagrado, para cuidar toda la creación y el agua.
- Reconocemos, honramos y respetamos el agua como un elemento sagrado que sostiene toda la vida. Nuestros conocimientos, leyes y formas de vida tradicionales nos enseñan a ser responsables, cuidando este obsequio sagrado que conecta toda vida.
- La relación que tenemos con nuestras tierras, territorios y el agua constituye la base física, cultural y espiritual de nuestra existencia. Esta relación con nuestra Madre Tierra nos obliga a conservar nuestra agua dulce y mares para la supervivencia de las generaciones del presente y del futuro…"

El agua no sólo es un aspecto de la espiritualidad indígena, sino también un componente importante de ese mundo espiritual. Ya sea como sustancia o en la forma de cuerpos de agua (ríos, lagos) y fenómenos meteorológicos (lluvia, nieve, niebla, nubes), el agua es vista a través de la lente espiritual – del económico. No es considerada un medio para hacer dinero, así como los niños no se consideran una fuente de ingresos. El dinero puede obviamente derivar del trabajo de los niños y de los proyectos de recursos hídricos, pero esto no constituye la motivación principal para tener hijos o para proteger el agua. La perspectiva espiritual de los pueblos indígenas es un desafío que los occidentales deben apreciar, considerando el particular punto de vista cultural que acabamos de exponer.

Pero si los pueblos indígenas perciben al agua como un aspecto espiritual tan importante de la vida, entonces ¿cómo se refleja esto en las decisiones reales que toman sobre el uso de los recursos hídricos? ¿Estos valores espirituales son suficientemente fuertes como para hacer caso omiso de los valores monetarios cuando hay dinero en juego? ¿El uso del agua en los territorios indígenas refleja los valores expresados en la Declaración indígena sobre el agua? Esta pregunta no es del todo justa considerando que las sociedades indígenas normalmente están en una posición de desventaja política con respecto a la sociedad dominante que busca imponer, aún con buenas intenciones, su propio sistema de valores – el cual es mayoritariamente occidental en sus características generales.

Los proyectos relativos a la utilización del agua en las zonas indígenas son en general impuestos a las comunidades indígenas, por fuerzas externas del gobierno o la industria privada. Muchos de los artículos presentados en este libro, documentan casos de presión externa a nivel político, económico e incluso militar, sobre las comunidades indígenas, para exigir determinadas formas de utilización de los recursos hídricos. Quizás los ejemplos más comunes de utilización forzada son las represas hidroeléctricas, construidas en territorios indígenas con el fin de exportar energía a regiones no indígenas. La injusticia del uso de represas ha sido cuidadosamente documentada por la Comisión Mundial de Represas y se hicieron recomendaciones para otorgar facultades a las comunidades indígenas en relación con las decisiones sobre la utilización de las represas[7].

¿Pero qué sucede con los casos de uso controlados por los indígenas, en los cuales las propias comunidades indígenas deciden cuándo y cómo utilizar los recursos hídricos? Los valores espirituales de las comunidades indígenas, ¿quedan de manifiesto en las decisiones tomadas sobre la utilización del agua cuando ellas mismas están a cargo? Aquí encontramos una compleja variedad de significados y debates acerca de la asignación de responsabilidades en las decisiones relativas a la utilización de los recursos hídricos. Si la comunidad indígena acuerda permitir que se construya una represa que alterará para siempre el ambiente ribereño que ha nutrido a esa comunidad durante generaciones, ¿es un ejemplo de una decisión tomada libremente? ¿La decisión fue tomada por toda la comunidad o por una minoría política que ha usurpado el control? ¿Se consideraron en el proceso de toma de decisión los valores espirituales referentes al río? Cuando se analizan los casos reales en los cuales las comunidades indígenas han literalmente vendido sus recursos naturales a promotores externos, es fácil suponer que los valores espirituales son realmente superficiales y que el dinero tiene un poder mucho mayor que las consideraciones espirituales. ¿Las sociedades indígenas tienen realmente los valores espirituales que alegan sus líderes? ¿O estos valores sólo son herramientas de negociación política y declaraciones internacionales?

El caso Mesa Negra (Arizona, Estados Unidos)

La mina de carbón Peabody que atraviesa los territorios de los indios hopi y navajo en la árida meseta alta del norte de Arizona, tiene un contrato con las autoridades de la tribu hopi para extraer las prístinas aguas subterráneas para sus actividades mineras. El agua se mezcla con el carbón, formando una suspensión acuosa que se traslada por un acueducto abierto a lo largo de aproximadamente 400 km, a una planta de energía eléctrica que abastece a las ciudades del sur

de California. El contrato permite a Peabody Energy (empresa subsidiaria de Lehman Brothers) extraer agua de un acuífero que alimenta los manantiales y arroyos que conforman la única fuente de agua – aparte de las poco frecuentes aguas pluviales – para la totalidad de la tribu hopi y las comunidades navajo de los alrededores. A consecuencia de la extracción, que continúa desde la década de 1960, los arroyos hopi se están comenzando a secar y las ceremonias que han sido parte integral de la religión hopi ya no se pueden realizar. Es posible (si bien es costoso) traer agua potable en camión, pero la base religiosa de la tribu está en peligro de perderse en forma permanente.

¿Cómo permitieron las autoridades de la tribu hopi que esto sucediera? Por supuesto, hay una historia. El consejo tribal hopi es de creación relativamente reciente (1947), impuesto por la Oficina Federal de Asuntos Indígenas (BIA, por sus siglas en inglés), en parte con el fin de contar con un órgano, que convenientemente aprobara el arrendamiento de la mina de carbón. Hay impedimentos legales para rescindir el contrato y detener la mina y, principalmente, intereses financieros. La mayor parte del presupuesto de las autoridades tribales deriva de las regalías y honorarios que les paga Peabody. El consejo tribal no está a favor de rescindir el contrato, aparentemente por esa razón económica. ¿Y qué hay de las consideraciones espirituales? Tanto los manantiales como la propia Mesa Negra, han sido considerados sagrados desde siempre por los hopi y aún así, he aquí un consejo tribal que vota para continuar el contrato, a cambio de su presupuesto operativo. ¿Acaso la tribu hopi ha vendido su espiritualidad a la mina de carbón?

Si analizamos el caso Mesa Negra en términos de resultados – la mina de carbón funciona con el consentimiento del consejo hopi – entonces podríamos decir que la espiritualidad se ha perdido en virtud de las presiones financieras. Pero si observamos el proceso por el cual se ha llegado a este resultado, entonces vemos una situación distinta de valores espirituales. Hay una fuerte oposición a la mina dentro de las comunidades hopi. Efectivamente, se sospecha del propio consejo tribal, considerado por los tradicionalistas como una manipulación colonial de las instituciones tradicionales hopi. La oposición hopi a la mina ha sido formalizada en la *Black Mesa Trust*[8], organización dedicada a la preservación de las aguas freáticas que la mina de carbón Peabody está agotando. La organización está liderada por un presidente tribal formal, quien ha cambiado sus propios puntos de vista acerca de la mina desde que dejó su puesto, impulsando a muchos hopi a pronunciarse.

La estrategia de la organización Black Mesa Trust es apelar a los valores espirituales de la gente con respecto al agua en general, y en particular a los manantiales sagrados que se están secando debido a la excesiva extracción por la compañía minera. El argumento no se basa en la economía (aunque podría alegarse que en el contrato entre la tribu y Peabody el precio del agua está drásticamente subvaluado), ni originalmente en consideraciones ambientalistas (aunque el deterioro del acuífero genera gran preocupación). El mensaje de la organización Black Mesa Trust es fundamentalmente espiritual y cultural: los manantiales sagrados están sufriendo tanto como sufre la lengua. La nueva generación corre peligro de quedar sin agua hopi y sin lengua hopi. Este mensaje tiene resonancia entre los pueblos hopi, porque su perspectiva espiritual sobre el agua permanece intacta. Están perdiendo el agua, pero no los valores.

La espiritualidad indígena comparada con la occidental con relación al agua

En general, las sociedades indígenas tienen valores espirituales con respecto al agua que no se encuentran en la perspectiva general de la cultura occidental. En el análisis anterior, he intentado demostrar que la cultura occidental contiene algunos puntos de vista minoritarios sobre la espiritualidad del agua, pero dichos puntos de vista no tienen incidencia en las decisiones acerca de cómo se utilizan los recursos hídricos. En Occidente, los ríos se protegen sólo cuando hay

una razón económica para hacerlo. Incluso los movimientos ambientalistas occidentales se adhieren a valores económicos. Por ejemplo, en una reciente publicación de la UICN (Unión Mundial para la Naturaleza) acerca de la importancia de las corrientes ambientalistas (Dyson y otros, 2003), el fundamento presentado se basa simplemente en la economía – economía ambientalista, seguramente – pero sin recurrir a una argumentación espiritual y ni siquiera estética.

Las sociedades indígenas, por el contrario, invariablemente conciben el agua y los cuerpos de agua como fenómenos espirituales. Podrán no tener éxito en proteger los cuerpos de agua de las fuerzas externas, e incluso de las internas, pero eso no debe interpretarse erróneamente como una carencia de *valores;* sino que es más factible que representen fracasos *políticos.* Para la mayoría de los miembros de la sociedad indígena, sus valores espirituales acerca del agua permanecen aún intactos. Es una minoría de las voces del secularismo dentro de las sociedades indígenas, la que encuentra amigos poderosos entre los extraños, interesados en explotar los recursos hídricos indígenas. Estas son las fuerzas que dirigen la utilización del agua en las áreas indígenas.

Tanto los especialistas en recursos hídricos como los miembros más seculares de las sociedades indígenas, han supuesto que el estilo occidental de uso del agua tiene mucho que enseñar a las sociedades indígenas. El futuro de las sociedades indígenas, según esta perspectiva, será la adopción de los enfoques occidentales. Ciertamente, la historia apunta en esa dirección; los valores indígenas finalmente terminarán alineados con los valores occidentales, así como la tecnología occidental domina la escena mundial. Sin embargo, a la tecnología occidental no le está yendo muy bien con el manejo del agua. Los pronósticos a largo plazo para los recursos hídricos mundiales sugieren que se deben realizar ciertos ajustes con respecto al medio ambiente a fin de asegurar una producción alimentaria a largo plazo.

¿Tiene futuro la espiritualidad indígena con respecto al agua? ¿Está destinada a sucumbir a los conceptos occidentales de racionalidad secular? Hay muchas razones para sugerir que el sistema de valores indígenas sí tiene futuro y, puesto que las alternativas de la cultura occidental son cada vez menos, la importancia de valorar la diversidad también está empezando a ser más valorada tanto dentro como fuera de las sociedades indígenas (Groenfeldt 2003). Dentro de las sociedades indígenas, éste es un proceso de revitalización cultural. Desde el exterior, es decir, desde la perspectiva occidental, la apreciación de los valores indígenas viene de la educación. Esta fue la intención fundamental del auspicio conjunto por parte de la UNESCO de las sesiones sobre "Agua y Diversidad Cultural" en el Tercer Foro Mundial del Agua.

No obstante, la valoración de los occidentales de la diversidad cultural con respecto al agua, necesita ir más allá del nivel de, por ejemplo, apreciar el arte tribal en una galería en París, a una valoración basada en el *respeto* del *derecho* cultural de una sociedad a la diversidad de pensamiento y valores. Es la falta de verdadero respeto por la diversidad cultural la causa principal de muchas controversias acerca de la utilización del agua. La Oficina de Asuntos Indígenas de los EE.UU., ¿respeta el punto de vista hopi de considerar a sus manantiales como lugares sagrados? ¿Hydro-Quebec respetó el punto de vista de los indios cri, que consideraban sagrados a los animales que cazaban? ¿El Banco Mundial respeta las creencias indígenas sobre los espíritus sagrados de los ríos? Se podría decir que sería más fácil para los occidentales adoptar una posición de "valoración" de la espiritualidad indígena, que una de verdadero "respeto". *Valorar* los espíritus del río significa que aún es posible construir la represa, en tanto que respetar implica que la represa no se debería construir.

Las diferencias entre las perspectivas occidentales y los valores indígenas, más espirituales, acerca del agua, sugieren un gran potencial para el conflicto, pero con educación también puede haber cooperación. El enfoque occidental emergente sobre la utilización de los recursos hídricos que asigna mayor valor económico a los ecosistemas

acuáticos saludables abre una puerta a la esperanza. La Unión Europea adoptó recientemente la Directiva Marco del Agua, la cual exige, por ejemplo, la restauración y mantenimiento de los hábitats ribereños. La supervivencia de la carpa plateada estaría asegurada si el estado de Nuevo México adoptara las mismas políticas. El hecho de concordar con respecto a la importancia de mantener los ecosistemas acuáticos en buenas condiciones, reduciría el potencial de conflicto debido a los valores.

Pero el propósito de aprender más acerca de la espiritualidad indígena del agua va más allá de toda estrategia ambientalista. Occidente tiene mucho que aprender – o reaprender – de la creencia indígena en la relación espiritual de la humanidad con el resto de la naturaleza. La perspectiva ética que incluyen los puntos de vista indígenas acerca de la naturaleza y del agua, no figura entre las herramientas de Occidente para el manejo del agua y los occidentales necesitamos adoptar algún tipo de herramienta espiritual. Será mejor para todos que la sociedad occidental aprenda de los pueblos indígenas lo que significa sentir un parentesco con el planeta, con la Tierra y especialmente, con el agua..

NOTAS FINALES

(1) "Occidente" se refiere en este artículo a los llamados países "desarrollados" e industrializados, cuyo centro de gravedad está en los Estados Unidos y Europa (el "Occidente" geográfico), pero también incluye a muchos países orientales (por ejemplo, Japón, Corea). Utilizo este término incluso para hacer referencia a muchos de los países llamados "en vías de desarrollo" que han tomado un camino de desarrollo materialista prestado por Occidente, incluidos China, India, Brasil y la elite económica de la mayoría de los países en vías de desarrollo.

(2) El análisis económico puede incluir variables "no económicas" tales como valores paisajísticos, valores de la herencia cultural e incluso valores religiosos, pero sólo si pueden ser reducidos a una moneda común la cual, en el análisis económico, es la monetaria. Este tipo de análisis ha sido aplicado a los beneficios polivalentes de la agricultura y el mismo enfoque podría aplicarse a los beneficios polivalentes de los recursos hídricos.

(3) El texto sobre la Carta de la Tierra está disponible en www.earthcharter.org.

(4) En los conflictos por el agua, nada parece ser "definitivo" pero ésta es la situación a noviembre de 2003.

(5) Extraído de la edición en línea del periódico, *The Santa Fe New Mexican,* del 7 de noviembre de 2003. (www.santafenewmexican.com).

(6) El texto completo de la Declaración, cuyo proyecto fue realizado con participantes indígenas en el Tercer Foro Mundial del Agua en Kyoto, Japón, en marzo de 2003, está disponible en esta edición y en el sitio www.indigenouswater.org.

(7) El informe de la Comisión Mundial de Represas fue publicado en noviembre de 2000 y puede descargarse del sitio www.dams.org.

(8) Por mayor información sobre la organización Black Mesa Trust, ver el sitio web: www.blackmesatrust.org

02 WATER CHAP2 (esp) 25/06/07 12:06 Page 127

REFERENCIAS

Davis T. *Sustaining the forest, the people, and the spirit.* State University of New York Press. 2000.

Groenfeldt D. "The future of indigenous values: cultural relativism in the face of economic development". En: *Futures.* 35(9). 2003. Pp. 917-929.

Dyson M., Bergkamp G. y Scanlon J. (eds.). *Flow: the essentials of environmental.* Iniciativa Agua y Naturaleza de la UICN (www.waterandnature.org). 2003.

Kautza T. y Gronski R. *A water ethic to renew the earth.* Sitio web de National Catholic Rural Life Conference (www.ncrlc.com/WaterEthic-RenewEarth.html). 2003.

White L. "The historical roots of our ecologic crisis". En: *Science.* 155, 1203-7. 1967.